OPERE COMPLETE

DI

GIOVANNI GENTILE

A CURA DELLA

FONDAZIONE GIOVANNI GENTILE PER GLI STUDI FILOSOFICI

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

Seconda edizione riveduta con un'Appendice

FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1952

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

La prima edizione di questo libro è del '33; e uscì a Milano presso gli editori Treves Treccani Tumminelli. Ora esso torna in luce accuratamente riveduto e accresciuto di nuovi scritti poiché fin da principio esso fu composto riunendo insieme note e memorie pubblicate dal 1920 in poi, di cui fu data l'esatta indicazione bibliografica in fondo al volume nella sua prima edizione e ora si ripete in questa. La quale indicazione mi parve allora potesse servire d'avvertenza per dar ragione al lettore delle ripetizioni che egli avrebbe potuto notare nel corso del libro, dove gli stessi argomenti sono qualche volta ripresi, approfonditi, rincalzati con nuove osservazioni, convogliati a volta a volta nel corso che il mio pensiero faceva nel suo svolgimento, tornando a martellare assiduamente le stesse idee nella mutua connessione in cui esse venivano crescendo di conserva. Ripetizioni di questo genere si possono pure notare tra i vari miei libri; e c'è stato un critico malevolo che lo ha rilevato accusandomi di dire sempre le stesse cose. Infatti chi si lascia sfuggire le differenze, perché legge distratto e mal disposto, non può non credere di trovarsi sempre innanzi a quei tali problemi o temi, dei quali l'autore ha trattato altre volte. È stato pure osservato che attraverso tutti gli scritti del Vico dalle prime Orazioni fino all'ultima Scienza nuova *l'argomento è sempre quello; e molti naturalmente sono i motivi che vi ricorrono con vario accento, ma pur sempre identici. E, a ben considerare, altrettanto può notarsi per ogni filosofo, poiché si sa che ogni filosofo ha il suo problema: un problema centrale,*

e intorno a questo gli altri, nei quali il primo si riflette. È questo uno dei caratteri della filosofia, in cui tutte le idee fan groppo; e di nessuna si può trattare senza che quell'una non richiami le altre, e si stringano tutte insieme nella mente del filosofo, differente perciò da quella dell'erudito, del filologo, dello scienziato.

Perciò non credo di darmi pensiero di questo carattere apparentemente miscellaneo del libro, che viceversa ha una sostanza che può parere anche troppo unitaria.

In una Introduzione alla filosofia, *che vuol avere certo andamento didascalico e servire di orientamento a chi voglia prender contatto con un sistema di pensiero, il ritorno magari reiterato sopra certe idee fondamentali, che nelle varie riprese si vengono chiarendo e approfondendo, è particolarmente opportuno e risponde a quella* ciclicità *giustamente raccomandata nell'insegnamento da Herbart, metafisico di non grande ala, ma pedagogista esperto e acuto, che non s'è lasciato facilmente metter da parte a malgrado di tutte le sue pedanterie.*

Firenze, novembre 1943.

G. G.

I.

CONCEZIONE UMANISTICA DEL MONDO

1. – I presentimenti filosofici della coscienza ingenua.

La filosofia si potrebbe definire come un grande sforzo compiuto dal pensiero riflesso per conquistare la certezza critica delle verità che sono il patrimonio del senso comune e della coscienza ingenua: di quelle verità che ogni uomo si può dire senta naturalmente, e che costituiscono la struttura solida della mentalità di cui ognuno si serve per vivere. Si potrebbe quindi anche definire scherzosamente l'arte di render difficile quel che per sua natura è facile. Ma avvertendo subito, almeno per non convertire in una banale e assurda critica della filosofia questa che può essere una riflessione seria sul suo ufficio specifico, che questa arte non è arbitrio malinconico e infecondo dei professionali della filosofia o frutto di uno spirito malsano, anzi lo sviluppo necessario e in fine benefico del pensiero umano, indispensabile alla vita intellettuale e morale dell'uomo.

Esemplifichiamo. L'uomo sano crede in Dio e nella libertà del suo spirito. Anche senza rendersene conto, presuppone l'uno e l'altra, in ogni suo atto e in ogni sua parola. A cominciare dall' idea medievale, che è poi l' idea classica o greca, di Dio come *esse quo maius cogitari nequit* o essere perfettissimo o assoluto, fino al più elevato concetto cristiano di Dio come assoluto spirito che s' incarna nell'uomo e lo riscatta dalle sue tendenze naturali, la divinità è presente in tutti i suoi aspetti essenziali dentro alla intelligenza e al cuore d'ogni uomo, come incrollabile realtà, che resiste ad ogni dubbio e negazione,

e perciò mai non fallisce, e regge tutte le cose e insieme il pensiero e la volontà degli uomini, quasi presupposto di ogni essere che esista e di ogni evento che accada. L'uomo stesso più efferato, avvezzo a vivere una vita di delitti e di crudeltà, a un tratto, sorpreso dalla stanchezza, rientra in se stesso ed ode nel suo animo una voce che lo richiama alle leggi elementari della realtà morale, a cui egli per tanto tempo credette sottrarsi. Così tutte le genti convivono associate più o meno da una comune fede in una suprema Realtà, da cui tutto dipende e a cui l'animo umano si può rivolgere con la speranza di essere ascoltato e soccorso nel suo sforzo di dare alle cose naturali l' indirizzo più conforme alle sue aspirazioni. Realtà somma e spirituale, che diventa pel filosofo oggetto di dubbio; si smarrisce e si cerca; si pensa e non si possiede; è problema che richiede una soluzione; è asserzione problematica che a volta a volta pare si converta in apodittica, e a volta a volta pare abbia bisogno di una più ferma e salda apodissi. Onde il mistico, nella sua immediata certezza vissuta di Dio, entra in sospetto e trepidazione contro la teologia, che, ragionando e dimostrando il suo Dio, scuote la prima certezza, né giunge più a restituirla pura ed intera.

Così la libertà si può dire la pietra di scandalo di tutte le filosofie. La disputa dura da millennii e non pare conclusa, se per conclusione si desideri una tesi universalmente accettata come un teorema di geometria. E ogni volta che un sistema filosofico ha presunto di aver dimostrato l'esistenza della libertà, ecco subito un nuovo sistema a distruggere l'ultima dimostrazione e a risospingere in alto mare la nave che stava per gettar l'ancora nel porto. Eppure, chi nega in generale la libertà, nel suo stesso giudizio negativo compie un atto di libertà, né può ammettere ch'egli stesso pronunci un giudizio privo d'ogni valore perché determinato meccanicamente da condizioni altrettanto necessitanti che le condizioni da

cui egli stima determinate tutte le azioni e idee degli altri o in generale dell'uomo. E ogni uomo è legato alle proprie idee, al proprio modo di pensare e di sentire e al mondo quale egli se lo rappresenta e lo concepisce mediante questo suo modo di sentire e di pensare, che è quello che egli preferisce, e sa che non potrebbe rinunziarvi perchê esso è — finché è — il vero modo di sentire e di pensare: l'unico che abbia valore per lui: quel valore che sarebbe assurdo attribuirgli se egli non fosse quell'essere libero che è.

Perciò è stato detto con ragione che una mezza filosofia ci fa perdere la fede religiosa, ma una filosofia intera ce la restituisce. E in verità non solo la religione, ma tutto il patrimonio essenziale dello spirito umano si disperde e sperpera per effetto di una filosofia immatura e perciò negativa, che critichi per demolire e non sappia ricostruire, ponga problemi e non sappia risolverli perché li ha posti male, abbozzi teorie che non sia capace di approfondire, colga e metta in rilievo verità frammentarie, che non sono verità appunto perché sono frammenti di verità. E la pietra di paragone di tutte le filosofie è quella stessa con cui si misura e giudica il valore di una poesia o di una dottrina religiosa: il consenso universale, che nasce dalla rispondenza del sistema filosofico, come di una poesia o di un insegnamento religioso, a quello che universalmente si pensa nel pensare ingenuo degli uomini, a quello che naturalmente si sente in tutti i cuori dei mortali. La voce degli addottrinati, quando coglie nel vero, è l'espressione di pensieri che inconsapevolmente maturano in tutte le anime, quasi parola che nel petto dei più umili e dei più semplici non provenga da altri, ma suoni spontanea dall' interno [1]. Può in un primo tempo una filosofia

[1] Profondamente vera la seguente osservazione di Antonio Rosmini: « Un'altra questione si presenta, di natura totalmente filosofica: — Come l'uomo conosce la verità ? C'è un solo modo di conoscerla ? E quest'unico modo è forse quello della discussione filosofica,

riuscire paradossale e indurre a pensare che essa debba essere *paucis contenta iudicibus*. In un primo tempo anche l'arte riceve tale accoglienza dal gran pubblico. Effetto dell'originalità del pensatore e dell'artista. Ma a poco a poco un concetto filosofico, se è vero, deve diffondersi e poter diventare modo comune di pensare; e un fantasma poetico impadronirsi di tutte le fantasie, e regnare nel mondo della realtà che l'uomo conosce ed ammette, come creatura anch'essa vivente e reale, che a tutti diventi familiare.

2. – *Comune intuizione dell'umanità di tutto.*

Una delle verità primigenie e connaturate allo spirito umano, che la filosofia si sforza di conquistare criticamente, è l'umanità di tutto quello che l'uomo vede intorno a sé nella natura, o scorge nella propria coscienza o pensa al disopra di sé come realtà ideale atta a spiegare quella che lo circonda o che gli si presenta come interna a lui stesso. Le religioni primitive sono più o meno antropomorfiche; e la natura nella fantasia degli uomini incolti e più ingenui o viene divinizzata e per tal modo umanizzata indirettamente in guisa da potersi associare alla vita umana e parteciparvi non pure costretta, per quanto

---

dell'esame condotto a regola e forma di scienza, di maniera che ad ogni uomo che non è filosofo, o che non s'è applicato alle scienze (e in questo caso è il più degli uomini) rimanga precluso interamente l'adito alla verità ? E (quello che ne consegue), che quasi tutto il genere umano, eccettuati i pochissimi scienziati, sia condannato, negli argomenti più importanti e più necessari al fine dell'umana natura, ad una di queste due cose, all'ignoranza o all'errore ?... — Ed io credo che può rinunziare alla filosofia colui che risolve questa questione affermativamente; chè al buon senso ha già rinunziato. Credo che se la filosofia, intendo quella che ha vestito e forma di scienza, tanto si restringe, tanto si divide dal genere umano, che si persuada in sé sola contenersi tutta la verità e la certezza, nella gran maggioranza degli uomini non rimanerne un minuzzolo, quella non è più filosofia, ma invece di filosofia un'ignorante baldanza che ne ha preso il nome e l'acconciatura »: A. ROSMINI, *Introd. alla filosofia*, Casale, 1850, p. 70.

ciò è possibile, e con l'arte indotta a servire ai fini dell'uomo, ma anche spontanea, con volontà che sia dato all'uomo propiziare; o è animata poeticamente, e così direttamente sentita come umana e capace di corrispondere al sentire dell'uomo, e udire il suo canto e il suo pianto, e riecheggiare la sua voce nel murmure delle acque, nella armonia delle stelle o nel romore sacro delle foreste investite dai venti, e rispondere misteriosamente coi suoi stessi sacri silenzi.

Ma anche dove la poesia taccia e non soccorra il mito religioso, l'uomo non vive, col suo quotidiano lavoro, senza legarsi alla natura e compenetrarla della sua anima ed elevarla alla sfera della sua stessa vita economica, morale, spirituale: senza farla sua, per quella parte che è materia del suo lavoro: sua come la sua famiglia, che naturalmente egli s'è procurato; come il suo corpo, che per natura possiede socio e strumento aderente indivisibile dal suo più proprio essere. La natura, per l'uomo che la fa sua, non sarà sua pari, ma sarà una sua subordinata: con cui l'uomo sa come regolarsi, perché già la tratta con un suo lavoro razionale, supponendo in lei una corrispondente razionalità, un operare logico, un modo di comportarsi, per dir così, ragionevole.

3. – *Oscuramento della primitiva intuizione dell'umanità di tutto.*

Ma questa verità, che la realtà è umanità, è subito smarrita appena l'uomo comincia a filosofare. Ed è logico. Cominciando a riflettere sul mondo, che l'uomo filosofando procura di spiegarsi, egli trova innanzi a sé l'oggetto del suo pensiero; e nella sua primitiva ingenuità è naturale si lasci sfuggire l'ovvia osservazione, che quell'oggetto sta innanzi al suo pensiero, in quanto, oltre ad esso, c'è appunto il suo pensiero al quale l'oggetto si rappre-

senta. Egli, si può dire, non c'è, e c'è il mondo che egli pensa; e si tratta d' intendere lo spettacolo senza lo spettatore, al pari di ogni spettacolo scenico che si contempla restando fuori della scena. Ora il mondo, preso a considerare come puro oggetto del pensiero umano, senza che l'uomo ci metta nulla del proprio, è la natura fisica, la negazione assoluta di tutto ciò che è proprio dell'uomo, poiché questo, collocatosi di fronte ad essa, la conosce e, conoscendola, si propone di modificarla e adattarla ai propri fini. È la natura a cui si riduce tutta la realtà per la filosofia greca prima di Socrate, e di cui gli antichi pensatori si sforzano di rendersi conto ricercandone la essenza, il principio, e come da questo principio possano derivare le varie forme in cui la natura si presenta all'esperienza.

L'esperimento di pensiero proprio della filosofia greca nel secolo sesto e nel quinto a. C., il naturalismo superato da Socrate, si ripete poi tante volte nella storia successiva del pensiero. Si ripete perché il pensiero si svolge per un movimento ritmico, che lo riconduce a volta a volta al suo principio. Nessuna posizione si ripete nella identica forma e con l' istesso significato; ma il ritmo è sempre quello. Il naturalismo di Democrito ed Epicuro non è quello di Talete o Parmenide; né quello di Rousseau è lo stesso naturalismo di Bacone o di Hobbes e tanto meno quello del positivismo e scientismo del secolo XIX, o quel naturalismo neoplatonizzante che maturò nella filosofia del Rinascimento. Ma si tratta sempre dello stesso atteggiamento dell'uomo verso la realtà concepita come estranea a lui e pure così potente da assorbire in sé lo stesso uomo soffocando in lui ogni velleità di distinguersene e contrapporvisi. L'esperimento torna sempre a ripetersi perché quel principio di spiritualità e di autonomia che l'uomo prima o poi deve sentire dentro di sé per poter vivere la sua vita morale e conoscitiva, per sforzi che egli faccia di metterlo in valore e in rilievo e consi-

derarlo come qualche cosa di originario, fondamentale e irriducibile, è sempre naturalmente indotto a contemplarlo come qualche cosa che formi anch'esso oggetto di esperienza, di constatazione, di pensiero, e quindi esso stesso parte di quel mondo che, opponendosi al pensiero dell'uomo, può perciò esser pensato, ma come l'opposto del pensiero, natura. Lo stesso spirito si naturalizza, e infine si meccanizza e materializza. Ed è comune quotidiana esperienza che il calore della vita spirituale che culmina nell'atto che si pensa e crea, e si canta, e si è rapiti nella scoperta del vero, e si agisce, e si ama e odia, e insomma si genera una creatura dello spirito, si converte in un freddo meccanismo appena prenda forma concreta e obbiettiva: parola o metro, colore o quadro, formula o sistema, fatto compiuto: tutte forme, in cui lo spirito muore, e resta un meccanismo insignificante. Il naturalismo o materialismo non è in fondo se non la teorizzazione filosofica della pedanteria, del fariseismo, del filisteismo, che si contentano di conoscere la vita spirituale nelle semplici sue forme esteriori, esanimi e vuote, senza impegnare nel mondo la propria responsabilità.

4. – *Il momento socratico della filosofia.*

Socrate è nella storia della civiltà occidentale il primo grande assertore dell'umanità dell'uomo e della spiritualità dello spirito. Quando la Sofistica ebbe messo in luce lo scetticismo che era la conseguenza del naturalismo, ed ebbe dimostrato che, dato quel modo di vedere, non era più concepibile nulla di oggettivamente valido a cui l'uomo potesse chiedere la norma del suo pensare e del suo agire, Socrate, questo primo grande martire degl' interessi più profondi dell'uomo e della sua nobiltà e grandezza, e insomma della sua divina natura, con quella sua critica bonaria che è tutta ironia senza violenza, e

perciò compatimento magnanimo e amore degli uomini paziente, intelligente, sapiente, ed è insieme religiosa certezza di un mondo morale, reale e incrollabile, in cui all'uomo spetta di vivere la sua vita; Socrate, filosofo tutto umanità senza neppur l'ombra di scolastica e letteraria pedanteria o di dotta boria, col suo *Nosce te ipsum* afferma contro il precedente naturalismo e contro il naturalismo spontaneo e primitivo di tutti i tempi il concetto di una realtà più reale della natura, o per lo meno più interessante per l'uomo e più prossima e accessibile alla sua intelligenza e più propriamente costitutiva del mondo, in cui l'uomo vive la sua vita: la sua stessa umanità, che è virtù o vizio, sapere o ignoranza; e differisce *toto caelo* da quell'altra realtà, la natura, in cui gli Dei, al nostro nascere, ci fanno trovare. La quale infatti è tutta sparpagliata intorno a noi, qua e là, sopra e sotto, prima e poi: ogni cosa in un certo luogo e non altrove; in un certo tempo e non prima né dopo. Il mondo dei particolari, che sfuggono sempre al conoscere nello stesso istante che si tenta di apprenderli. Sono e non sono. Sorgono e passano. Eterna vicenda di nascita e morte.

È quello il vero essere? L'uomo invece, se riflette su se stesso, in quanto ha una volontà e un' intelligenza, che cosa trova? Il concetto e la legge; il vero e il bene; la scienza e la virtù. C'è chi sa, e c'è chi ignora; e chi sa è stimato e cercato perché ha dei concetti, che non valgono per lui solo, ma per tutti; né una sola volta, ma sempre. In ciò consiste il suo sapere, per cui egli è in grado di distinguere altresì ciò che convenga fare nella vita, e che cosa no: e cioè in che modo comportarsi come figlio, come padre, come marito, come cittadino. Un modo di comportarsi che fa legge per lui e per ognuno, oggi e sempre.

Qui c'è qualche cosa che non soggiace al mutare dei luoghi e dei tempi. Cessa la vicenda dei particolari, e s' instaura il regno dell'universale. Al di sopra delle cose

finite e mortali, ecco sorgere il mondo delle cose infinite e immortali, che nella natura è inconcepibile, ed è il mondo in cui spazia lo spirito umano. L'eroe di questa rivoluzione del pensiero è condannato a bere la cicuta; ma lascia in eredità alla civiltà europea questo immenso patrimonio: la coscienza di una realtà prima non sospettata dai filosofi; realtà irriducibile alla natura, universale, infinita ed eterna, e come tale costitutiva del mondo in cui l'uomo vive, sia che pensi, sia che operi; poiché l'uomo per vivere deve agire; e per agire deve sapere; e saprà più o meno, ma sa sempre; e nulla sa di particolare se non lo vede nella luce di un universale.

5. – *Nuovo naturalismo derivato dal momento socratico.*

L'altra grande riscossa umanistica è quella che, cominciata in Italia nel secolo XIV, caratterizza tutta la cultura europea del secolo seguente e di buona parte del Cinquecento, collegandosi col movimento spirituale della Rinascenza e della Riforma. È un movimento, a primo aspetto, letterario. Ma il suo carattere filosofico si manifesta nella lotta che esso fin dagli inizi conduce contro la Scolastica e, in generale, contro la filosofia medievale.

La filosofia medievale è prevalentemente aristotelica, ma dove platonizza non differisce dall'aristotelismo nell' indirizzo essenziale, che è la conseguenza e lo sviluppo del difetto di Socrate. Il quale, pure avendo scoperto la realtà spirituale, non aveva avuto il coraggio di considerarla come realtà unica e assoluta; ed era quindi rimasto impigliato nel dualismo dell'universale e del particolare, del pensiero e della natura, dello spirito e della materia. Oltre l'universale, il particolare; e questo compie e integra quello. Così l'uomo non può restare nel pensiero, perché col pensiero egli poi deve vivere la sua vita

nella natura e fare con questa i suoi conti. Questo dualismo è il problema di Platone e di Aristotele. Problema insolubile, ma che generava immediatamente una deformazione fatale della realtà spirituale od umana, nella cui scoperta è il grande merito del socratismo.

Se sullo stesso piano in cui è il pensiero o l'uomo, c'è la natura, la conseguenza è che l'uomo rimane lì, accanto alla natura: una seconda natura aggiunta alla prima. Natura anch'essa, come la prima, non uomo. Pensiero sì, ma non come pensiero *che pensa*, e pensando si distingue dalla natura che da esso è pensata; bensì come pensiero che anch'esso *è pensato*: pensato al pari della natura, dalla quale per ciò non si distingue più. Quando Platone trasforma il concetto socratico nella sua « idea » e costruisce il primo idealismo metafisico, quando poi Aristotele teorizza la sua logica come analitica delle forme in cui è tutta l'intelligibilità del reale, compresa la natura, essi instaurano insieme un nuovo naturalismo, che è poi la metafisica contro cui combatterà per secoli l'empirismo fino a Emanuele Kant. Il mondo della natura si smaterializza ed eleva al disopra dello spazio e del tempo, si configura come un sistema di eterne idee, da mondo sensibile si converte in mondo intelligibile: ma rimane sempre un mondo che l'uomo trova davanti a sé, spettacolo in cui non deve introdursi lui stesso, se vuol restare quel che egli dev'essere, perché possa godersi lo spettacolo: semplice spettatore.

Questa seconda e superiore natura, quest'assoluta realtà, che è l'oggetto del pensiero puro e assoluto, da Platone e meglio da Aristotele in poi ha un posto anche per Dio: e per molti pensatori è tutt'uno con esso. Ma, evidentemente non ha posto per lo spettatore, per l'uomo.

6. – *Naturalismo medievale.*

Tra Dio e l'uomo si scava l'abisso. Il Cristianesimo viene per colmare quest'abisso. Ma il nuovo pensiero cade nelle vecchie forme; e non solo Dio padre, ma anche il Figlio, anche lo Spirito diventano oggetto di contemplazione, spettacolo che esclude da sé l'uomo. Il quale rimane perciò sequestrato dalla realtà, diventatagli da capo estranea. E s'aggira con l'astratta intelligenza fuori della realtà a cui egli non appartiene, attraverso gli *universalia post rem*, concetti, o, secondo i nominalisti, nomi, termini, tessere della realtà; un regno di ombre, in cui non è dato nulla abbracciare, nulla a cui l'uomo possa appigliarsi per impossessarsi della vita. L'uomo non ha in sé il principio della sua esistenza. Lo deve ricevere. Nasce allora il concetto del maestro, che dà, non stimola il sapere. E il maestro poi è un lettore, un interprete. Perché la scienza non è il prodotto ma il presupposto della sua intelligenza e del suo sapere. C'è la Bibbia, e ci sono i grandi libri dei grandi pensatori antichi, nature privilegiate, a cui la verità si svelò a un tratto miracolosamente. Così la sapienza e il bene sono alle origini; e l'umana fatica, la meditazione, lo studio non accrescono il patrimonio dello spirito, non dànno frutto. La storia può conservare o disperdere. Non può produrre. L'uomo da sé non può nulla, e nulla di grande ha egli mai posto in essere.

7. – *L'umanesimo del Rinascimento.*

A questa malinconica, disperata, negativa scienza, tanto laboriosa quanto infeconda, gli Umanisti volgono sdegnosi le spalle. Alcuni si ribellano fieramente alla Scuola e alla Chiesa alleate in quest'opera di oppressione delle energie autonome dello spirito umano. Altri lasciano cor-

rere, ma rivolgono tutto il loro interesse a un loro mondo, che la Scuola e la Chiesa ignorano o disconoscono. Indifferenti, ancorché esteriormente ortodossi. *Intus ut libet.* Si staccano con l'anima, nei paesi latini, dalle istituzioni e dalla società, dalle sue tradizioni e dalle sue leggi. Nei paesi germanici, in cui più forte è il senso dell'individualità, finiscono collo scuotere ogni giogo di autorità che pretenda imporsi dall'esterno all' ingegno e all'animo. Comunque, l'uomo colto comincia a sentire la potenza incoercibile del pensiero umano. Si moltiplicano i trattati *De dignitate hominis*, che vien esaltato come una sorta di divinità: Dio, o quasi Dio, perché creatore d'un suo mondo: che è il mondo tutto suo, della cultura, dell'arte, della scienza, delle invenzioni, del dominio della natura. È l'età delle scoperte dei codici antichi e della scoperta del nuovo mondo. La stessa natura ingrandita, trasfigurata dal genio e dall'audacia dell'uomo. Le stesse chiese, elevate dalla fede infusa da Dio nei cuori mortali, diventano nelle vòlte e nelle pareti affrescate un campo, in cui la potenza creatrice di Raffaello e di Michelangelo gareggia con l'arte di Dio, poiché anch'essa trae dal nulla con un *fiat* portentoso vive creature immortali. E la vita si rallegra della gioia della vita, che gli uomini sanno vivere raffinando tutte le naturali tendenze di cui Dio li ha dotati. Si allieta del compiacimento onde ogni uomo che studii gli antichi modelli segue lo svegliarsi e svilupparsi della propria arte, che sarà eloquenza e perciò arte di governare gli animi, e sarà poesia e perciò arte di commuoverli e trasportarli in un mondo tutto fantastico, che nessuna divinità avrebbe potuto creare se il poeta non avesse egli pensato e meditato e vagheggiato i suoi fantasmi. Mirabile potenza, onde l'uomo, pur nella sua individualità naturale, senza strumenti di sociale potenza o di economica attività, può d'un tratto levarsi alto, sovrano nel mondo degli spiriti magni e immortali, dove non c'è tiranno che possa colpire, non miseria che possa

prostrare, non morte che possa annientare. Marsilio Ficino e Pico della Mirandola sono gl' interpreti più profondi di questo nuovo mondo di cui l'uomo è l'artefice. Ma tutta quell'età vibra di questo possente anelito dell'uomo consapevole della propria potenza, e raccoglie e tesorizza la grande riserva di fede nelle proprie forze, di cui ancor vive l'uomo moderno. Questo anelito e questa profonda consapevolezza sono i caratteri distintivi del Rinascimento di contro al Medio Evo: l'aurora del mondo moderno.

8. – *Il nuovo naturalismo del Rinascimento e della Riforma.*

L'umanesimo del Rinascimento oggi non ci contenta più. Ha rivendicato il valore dell'arte e del pensiero; ha reso possibile la nuova indagine sperimentale e la scienza moderna, che non ha presupposti e si costituisce mediante il libero lavoro della ricerca umana e soggettiva; ha fatto sentire il valore della storia e della civiltà e fondato il concetto della verità *filia temporis*. Ha avviato lo studio comparato delle religioni e messo altresì a profitto il concetto neoplatonico dell' immanenza del divino nell'animo umano per assorgere al principio della religione naturale, che produrrà nell'età moderna tutto il razionalismo religioso onde la religione è stata assoggettata alla critica delle superstizioni e a un processo continuo di purificazione morale. Ma non è pervenuto al concetto della storia come realizzazione dello spirito, non ha superato la rappresentazione di una natura esterna, non ha risoluto perciò, né nello Stato né nella Chiesa, il dualismo di individuo e di collettività, non ha conquistato il profondo concetto dell'universale, del mondo del pensiero e dello spirito che era la mèta del cammino per cui gli Umanisti animosamente si avviarono. E la conclusione del Rinascimento è la filosofia naturalistica

di Bruno e di Campanella, dove l'uomo si dissolve in una infinita natura, che egli trova immediatamente nel profondo del suo proprio essere; e la Riforma, in cui la fede si salva estraniandosi dalla società in cui la vita dello spirito si espande e organizza e per tal modo si attua e consolida, e disperdendo la coscienza in un atomismo pericoloso e alla lunga insostenibile. L'uomo non ha per anco raggiunto la piena coscienza del proprio valore. È ancora spettatore nel mondo che è fatto da Dio o dagli altri uomini: natura e società. Attore è soltanto nel mondo che si fa nella sua intelligenza e nella coscienza: in un mondo perciò che apparisce meramente subbiettivo, e come tale privo di vera effettuale realtà.

9. – *La coscienza della libertà nello Stato moderno.*

L'uomo doveva ancora raggiungere la coscienza intera dalle sue forze e persuadersi che per essere qualche cosa egli dev'essere tutto (*aut Caesar, aut nihil*). Ma per raggiungere tale persuasione bisognava percorrere tutta la strada che ha fatta lo spirito europeo nell'età moderna: la formazione dello Stato moderno come libertà, prodotto di tutto il travaglio degli Stati nazionali europei degli ultimi quattro secoli; e lo sviluppo della filosofia moderna da Descartes in poi.

Lo Stato moderno è il regno della libertà, in quanto assolutamente autonomo, a differenza dello Stato medioevale che è giuridicamente prodotto di una investitura. Non ha in se stesso la sua autorità, ma la riceve. Lo Stato moderno è popolo consapevole del valore della propria personalità, perché tutti gl' individui che lo formano si sentono una sola volontà e una sola coscienza; e in questa consapevolezza trova la ragione della sua autorità. E la personalità dello Stato ha tale valore, perché è la stessa personalità dell' individuo conscia della propria

universalità. Autonomo lo Stato, perché libero l' individuo, il cittadino, l'uomo. Libertà che non può significare se non questo: che l'uomo non è limitato, non ha nulla fuori di sé.

10. – L' idealismo moderno dopo Descartes, antimetafisico.

Ma il concetto dell' infinità dello spirito lo Stato non l'avrebbe mai consapevolmente fatto valere attraverso le sue istituzioni, se la coscienza politica e morale dell'uomo moderno non fosse stata sorretta e rischiarata dalla filosofia, che da Descartes a Kant dissolve a grado a grado quella metafisica che da Platone in poi aveva costruito una seconda natura al disopra della natura immediata e sensibile. Ci voleva il *cogito* di Descartes, l'esperienza di Locke e di Hume, la percezione di Berkeley, la monade e l' *intellectus ipse* di Leibniz per giungere all' Io puro, alla pura intuizione e alle categorie di Kant, e quindi alla sua sintesi a priori, che sbaraglia tutta la vecchia metafisica del cosmo, dell'anima e di Dio, e getta l'uomo moderno nel gran bivio: o non conoscer nulla e cessar di pensare; o pensare e vivere la vita dello spirito, conoscendo un mondo che l'uomo stesso si crea. Fenomeno, noumeno; comunque, pensiero. Nulla di pensabile fuori del pensiero, del nostro pensiero. Nulla, dunque, fuori dell'uomo. Tutto dentro di lui, anche la natura, anche Dio.

Dopo Kant la filosofia lavora intorno a questo nuovo concetto dell'uomo; e l'uomo sa d'avere nel suo pugno il proprio destino. Molte delle vecchie credenze sopravvivono; ma l'energia spirituale che muove il mondo, così nelle lotte sociali e politiche come nei cimenti dell'arte e della scienza, della religione e della filosofia, è questa coscienza dell' infinità dello spirito immanente nell' Io.

Filosofia idealistica, non alla maniera di Platone e della metafisica tradizionale che l' ideale opponeva alla

realtà, ma negativa di ogni trascendenza. Filosofia spiritualistica, non nel senso dualistico dell'antico spiritualismo, ma rigorosamente monistica, poiché risolve nello spirito ogni oggetto del pensiero.

11. – *Spiritualismo assoluto e attualismo.*

La forma più rigorosa di questo spiritualismo è quella a cui è oggi pervenuto l'idealismo italiano, e che si dice « attualismo », perché lo spirito non concepisce come una sostanza; né il pensiero come attributo di una sostanza: ma lo spirito fa coincidere appunto col pensiero, e il pensiero intende non come quel pensiero che l'uomo possa o debba pensare, ma come quello che pensa attualmente, e che è tutto nello stesso atto di pensare. Atto che realizza il nostro essere spirituale, come il solo essere di cui si possa in concreto parlare. Atto che non ha né passato né futuro, poiché nella sua eterna immanenza esso contiene dentro di sé e perciò supera ogni tempo e ogni parte che nel tempo venga distinta come successiva ad un'altra o precedente. Atto vivo, il cui essere è nel realizzarsi, e che non è mai perciò tutto, né mai nulla; ma tutto diviene annientando ogni nulla. Punto che è centro di tutto, infinita energia in cui si attua ed ha concretezza ogni energia: l'universo naturale, che si specchia nel corpo d'ognuno, e come quel corpo determinato si specchia nella coscienza dell'individuo; il quale è coscienza perciò del tutto, e quindi possiede l'infinita capacità di dire parole che sono immortali come espressione di verità eterne; di sentire sentimenti che brillano in fantasmi d'arte viventi con vigore che trionfa dei secoli e dei millennii; di agire liberamente senza incontrare ostacoli insormontabili.

12. – *L'atto come autocoscieuza dell'uomo in quanto autocoscienza del tutto.*

Questo divino atto che raccoglie in ciascuno di noi, ad ogni istante della nostra esistenza, il complesso di tutte le nostre forze e dal senso più elementare che abbiamo fin dal nascere del nostro essere, fino al più alto pensiero che è sempre svolgimento di quel primo senso, compie e svela a se stesso questo nostro essere, e attraverso di questo l'essere di tutte le cose; questo atto che ci fa guardare intorno, e ci fa distinguere dagli oggetti, e ci costituisce come personalità dominatrice e libera; questo atto non è in noi, è noi stessi. In questo atto consiste la nostra umanità. Per esso ognuno di noi può dirsi uomo, e sentire la responsabilità di questa sua natura, che, ponendolo al centro del mondo, dove è il principio originario di tutto, gli impone il dovere di farsi sempre più uomo, potenziando sempre più questo principio, che è pensiero, e perciò dottrina e carattere, conoscenza e volontà, e prima di tutto sentire: sentire degnamente, da uomo che vince ogni limite e così dimostrarsi libero, con sentimento che tutto abbraccia e fonde gli animi e affratella.

II.

CONCETTI FONDAMENTALI DELL'ATTUALISMO

1. – *Origine della filosofia attualistica.*

La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant ad Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette anche alla filosofia italiana della Rinascenza (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risorgimento nazionale: Galluppi, Rosmini e Gioberti.

I primi scritti in cui comincia a delinearsi la filosofia attualistica risalgono agli ultimi anni del secolo XIX [1]. Essa si è venuta sviluppando nei primi decennii di questo secolo parallelamente alla « filosofia dello spirito » di Benedetto Croce. La mia assidua collaborazione alla rivista che nel 1903 fu fondata dal Croce, *La Critica*, e che per molti anni condusse in Italia vittoriosamente una tenace lotta contro le tendenze positivistiche, naturalistiche e razionalistiche del pensiero e della cultura, e il fatto che la « filosofia dello spirito » maturò all' incirca un decennio prima, attirando fin da principio sopra di sé l'universale attenzione, fecero apparire generalmente le

---

[1] Mi riferisco principalmente alla mia monografia storica *Rosmini e Gioberti*, scritta nel 1897 e pubblicata a Pisa nel 1898. Cfr. i miei *Saggi critici*, seconda serie, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 11-36.

due filosofie molto più affini, che esse fin da principio non fossero. Ma le divergenze vennero naturalmente sempre più in luce a mano a mano che i principii delle due filosofie spiegarono le loro conseguenze. E oggi, anche per circostanze contingenti, che qui non accade ricordare, appariscono molto più le divergenze che le affinità e quei motivi che hanno certamente comuni.

2. – *Il principio della filosofia attualistica.*

La filosofia attualistica è così denominata dal metodo che propugna: che si potrebbe definire « metodo della immanenza assoluta », profondamente diversa dalla immanenza, di cui si parla in altre filosofie, antiche e moderne, e anche contemporanee. Alle quali tutte manca il concetto della soggettività irriducibile della realtà, a cui si fa immanente il principio o misura della realtà stessa. Immanentista Aristotele rispetto all' idealismo astratto di Platone, la cui idea nella filosofia aristotelica diviene forma della stessa natura: forma inscindibilmente connessa con la materia, nella sintesi del concreto individuo: dal quale l' idea, suo principio e misura, non si può separare se non per astrazione. Ma l' individuo naturale per la filosofia attualistica è esso stesso qualche cosa di trascendente: perché in concreto non è concepibile fuori di quel rapporto, in cui esso, oggetto di esperienza, è indissolubilmente congiunto col soggetto di questa, nell'atto del pensiero mediante il quale l'esperienza si realizza. Tutto il realismo fino al criticismo kantiano, rimane sul terreno di questa trascendenza. Vi rimane ogni filosofia la quale, anche se riduca tutto all'esperienza, questa intenda come qualche cosa di oggettivo, e non come l'atto dell' Io pensante in quanto pensa, realizzando la realtà dello stesso Io: una realtà fuori della quale non è dato pensare nulla di indipendente e per sé stante.

Questo è il punto fermo, a cui si attacca l' idealismo attuale. La sola realtà solida, che mi sia dato affermare, e con la quale deve perciò legarsi ogni realtà che io possa pensare, è quella stessa che pensa; la quale si realizza ed è così una realtà, soltanto nell'atto che si pensa. Quindi l' immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare; o, *tout court*, all'atto; poiché di attuale, per quel che s'è detto, non c'è se non il pensare in atto; e tutto quello che si può pensare come diverso da questo atto, si attua in concreto in quanto è immanente all'atto stesso.

3. – *L'atto come logo concreto.*

L'atto pertanto di cui si parla in questa filosofia non è confondibile con l'atto (ἐνέργεια) di Aristotele e della filosofia scolastica. L'atto aristotelico è anch'esso pensiero puro, ma un pensiero trascendente, presupposto dal nostro pensiero. L'atto della filosofia attualistica coincide appunto col nostro pensiero; e per questa filosofia, l'atto aristotelico, nella sua trascendenza, è semplicemente una astrazione, e non un atto: è logo, ma logo astratto, la cui concretezza si ha solamente nel logo concreto, che è il pensiero che attualmente si pensa.

Non solo l'atto aristotelico, ma l' idea platonica, e in generale ogni realtà metafisica od empirica, che realisticamente si presupponga al pensiero, è, secondo l'attualismo, logo astratto, che ha un senso soltanto nell'attualità del logo concreto. Anche se in questo si rappresenta ed ha ragione di rappresentarsi come indipendente dal soggetto, per sé stante, cosa in sé, estranea al pensiero e condizione del pensiero, si tratta sempre di logo astratto le cui determinazioni sono sempre un prodotto dell'attività originaria dell' Io, che nel pensiero si attua come concreto logo. Ogni realismo perciò ha ragione; ma purché non pretenda di esaurire tutte le condizioni del pensare.

Alle quali infatti resterà sempre da aggiungere, affinché sia superata la trascendenza e raggiunta la terra ferma dell'effettiva realtà, quella che sarà la condizione fondamentale d'ogni pensabilità, l'attività pensante.

4. – *Infinità dell' Io.*

Ma l'attività pensante, per reggere l'infinito carico e la responsabilità infinita di ogni realtà pensabile, che è pensabile solo in quanto è immanente al mondo spirituale che tale attività realizza, non va più concepita materialisticamente come attuantesi nel tempo e nello spazio. Tutto è in me, in quanto Io ho in me il tempo e lo spazio come ordini di tutto ciò che si rappresenta nell'esperienza. Lungi dunque dall'essere contenuto nello spazio e nel tempo, io contengo lo spazio e il tempo. E lungi dall'essere compreso io stesso, come volgarmente si pensa appoggiandosi a una fallace immaginazione, nella natura che è il sistema di tutto ciò che è ordinato nello spazio e nel tempo, io comprendo la natura dentro di me. E dentro di me cessa questa di essere quella natura spaziale e temporale, che è meccanismo, e si spiritualizza e si attua anch'essa nella concreta vita del pensiero.

5. – *Libertà dell' Io.*

Per questa sua infinità, a cui tutto è immanente, l' Io è libero. Ed essendo libero, può volere e conoscere e scegliere sempre tra gli opposti contradittorii, in cui si polarizza il mondo dello spirito, che ha valore perché si contrappone al suo opposto. Libertà non compete alla natura nella sua astrattezza; ma non compete a nessuna forma del logo astratto: né anche alla verità logica, né alla verità di fatto, né alla legge, che si rappresenta al volere con la necessità coattiva di una forza naturale:

a nulla insomma che, contrapponendosi nel pensiero al soggetto che pensa il suo oggetto, lo definisce e chiude in certi termini, e fissa, e priva di quella vita che è propria dell'attuale realtà spirituale. Non è libero l'uomo in quanto si considera e raffigura come una parte della natura, un essere che occupa un certo spazio per un certo tempo, che è nato e morrà, ed è limitato in ogni senso, e nella stessa società è circondato da elementi che non sono in suo potere e agiscono sopra di lui. Ma per quanto egli si muova in quest'ordine di idee, e metta in rilievo i propri limiti, e menomi ed impoverisca le proprie possibilità ed entri in sospetto che la propria libertà non sia altro che una illusione e che egli nulla veramente possa né per dominare il mondo e neppure per conoscerlo, egli, al sommo della disperazione, non potrà non ritrovare e riaffermare nel fondo di se stesso la disconosciuta libertà, senza la quale non gli sarebbe possibile pensare quel tanto che pensa. *Hoc unum scio, me nihil scire.* Ma, per quanto limitato, questo sapere importa la capacità di conoscere la verità; la quale non sarebbe tale se non si distinguesse dal falso, e non si concepisse e appercepisse in questa sua distinzione, che è opposizione. Il che non sarebbe possibile senza libertà, e cioè infinità di chi concepisce e appercepisce, giudicando quel che è vero, e questo giudizio pronunciando con autorità suprema, contro la quale non è ammissibile appello. Autorità che non potrebbe competere evidentemente a chi fosse chiuso entro determinati limiti.

6. – *Umanità profonda.*

Così è che dentro all'umanità empirica ogni uomo possiede un'umanità profonda, che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere che egli possa distinguere da sé. Quella umanità per cui egli ha coscienza di sé,

e pensa e parla e vuole; e pensando pensa se stesso e il resto; e a grado a grado si forma un mondo, che sempre più arricchisce di particolari e sempre più si sforza di concepire come un tutto armonico, come un organismo di parti che si richiamano reciprocamente, legate da un' interna unità. Ma a questo mondo è sempre presente egli stesso, che se lo rappresenta e procura di ridurlo sempre più conforme alle sue esigenze, ai suoi desiderii, alla sua propria natura: egli che innanzi a sé ha non solo il mondo ma se stesso, l'uno in rapporto con l'altro, ed entrambi posti in questo rapporto da lui, artefice insieme e custode, attore e spettatore, infaticabile e insonne.

Non è questa l'umanità che regge bensì l'individuo particolare, ma associa gl' individui nel pensiero, voglio dire nel sentire e nel pensare, nel poetare e nell'agire, nella civiltà che è la vita dello spirito, legando in un uomo solo le generazioni e le stirpi diverse; in un uomo, che non conosce ostacoli se non per superarli, non misteri se non per svelarli, non male se non per emendarlo, non schiavitù se non per affrancarsene, non miserie se non per soccorrerle, non dolori se non per medicarli? Questa umanità profonda è quella che alla prima non scorgiamo né negli altri, né in noi: ma è pur quella per cui è pur possibile che uno cerchi l'altro, e gli rivolga la parola, e gli porga la mano. È pur quella che quando una verità ci illumini la mente, e un sentimento s' impadronisca di noi e ci commuova e c'ispiri, la nostra lingua è, al dire del poeta italiano, come per se stessa mossa; e non sappiamo non parlare e l'anima nostra si espande, e dice, e canta; e ancorché nessuno di fatto ci ascolti, si può dire che una folla invisibile sia intorno a noi ad ascoltare: viventi, morti, non nati, una folla anonima di giudici che non hanno volto, ma pensano e sentono come noi, e sono propriamente in noi, anzi, propriamente, sono noi stessi; e ci ascoltano, perché siamo noi che parlando ci ascoltiamo.

7. – *L'attualità dell' Io.*

Questa umanità non è un *Deus absconditus,* non è un Io segreto inaccessibile che, parlando e manifestandosi, esce fuori di sé, si oggettiva e snatura, cessando di essere quel che egli è per se stesso. Esso è in quanto si realizza; e realizzandosi si manifesta. E perciò il pensiero attuale è tutto; e fuori del pensiero attuale lo stesso Io è un'astrazione, da relegarsi nel grande armamentario delle escogitazioni metafisiche: entità puramente razionali e insussistenti. L' Io non è anima-sostanza; non è una cosa, la più nobile delle cose. Esso è tutto perché non è nulla. Sempre che sia qualche cosa, è uno spirito determinato: una personalità che si attua in un suo mondo: una poesia, un'azione, una parola, un sistema di pensiero. Ma questo mondo è reale, in quanto la poesia si sta componendo, l'azione si compie, la parola si pronunzia, il pensiero si svolge e si fa sistema. La poesia non c'era, e non ci sarà; c'è sempre in quanto si compone, o, leggendosi, si torna a comporre. Lasciata lì, cade nel nulla. La sua realtà è un presente che non tramonta mai nel passato, e non teme futuro. È eterna, di quella immanenza assoluta dell'atto spirituale, in cui non ci sono momenti successivi del tempo che non siano compresenti e simultanei.

8. – *Il metodo dell'attualismo: la dialettica.*

Tutto ciò vuol dire che l'attualità eterna (senza passato e senza futuro) dello spirito non è concepibile mediante la logica dell' identità propria della vecchia metafisica della sostanza, bensì soltanto con la dialettica. Con la dialettica, beninteso, quale può concepirla la filosofia moderna: concetto non dell'essere oggetto del pensiero ma del pensiero nella sua stessa soggettività: a rigore, non concetto, ma autoconcetto (non *Begriff*, ma *Selbstbegriff*). Se il pensiero come atto è il principio dell'attualismo,

il suo metodo è la dialettica. Non dialettica platonica, e neppure hegeliana: ma una dialettica nuova e più propriamente dialettica, che è una riforma della dialettica hegeliana. La quale già si contrapponeva alla platonica perché questa era una dialettica statica delle idee pensate (o, comunque, oggetto del pensiero) ed Hegel nella sua *Scienza della logica* considerò la dialettica invece come il movimento delle idee pensanti, o categorie con cui il pensiero pensa il suo oggetto.

Dialettica del pensato, dunque, e dialettica del pensare: quella dialettica del pensare il cui problema si cominciò a porre con Fichte, ma Hegel per primo affrontò con piena coscienza della necessità di una nuova logica da contrapporre all'analitica aristotelica, ossia alla logica del platonismo come di tutta l'antica filosofia. Hegel si propose il problema, ma non lo risolse, perché, a cominciare dalle prime categorie (essere, non essere, divenire) si lasciò sfuggire l'assoluta soggettività del pensare, e trattò la sua logica come movimento delle idee che si pensano e perciò si devono definire. Movimento assurdo, perché le idee si pensano e cioè si definiscono in quanto si chiudono nel circolo dei loro termini, e stanno ferme. Che è la ragione per cui le idee platoniche sono bensì collegate tutte tra loro, e obbligano perciò il pensiero soggettivo che voglia pensarne una, a pensare anche tutte le altre, e a muoversi perciò dall'una all'altra senza posa, ma esse stanno ferme, come lo stadio su cui corrono i ginnasti.

Stanno ferme, ma sono logo astratto, che bisogna ricondurre al reale, attuale pensiero. Che è in quanto non è, e non sta mai fermo, e si muove sempre; e definisce sì, e si specchia nell'oggetto definito, ma per tornare a definire altrimenti, sempre più adeguatamente al bisogno incessante nella cui soddisfazione è il suo realizzarsi. Il pensiero è dialettico per questo suo divenire, che è, non *pensata unità* di essere e non essere, concetto in cui

s' immedesimi il concetto dell'essere e il concetto opposto del non-essere, ma è *realizzata unità* dell'essere stesso del pensiero col suo reale non-essere. Noi possiamo bensì definire il concetto di questa unità; ma la nostra definizione non è un' immagine, o un duplicato logico di una realtà trascendente rispetto all'atto logico: è tutt'uno e una cosa sola con questo atto [1].

9. – *Carattere religioso della concezione dialettica.*

Nella dialetticità del pensiero è la risposta ai mille dubbi scettici e alle mille angosciose domande, che sorgono dall'esperienza e dai contrasti della vita: contrasti tra l'uomo e la natura, la vita e la morte, l' ideale e la realtà, il piacere e il dolore, la scienza e il mistero, il bene e il male ecc. Tutti gli antichi problemi che sono stati il tormento della coscienza religiosa come della vita morale di tutti gli uomini, le ansie della teodicea come la croce della filosofia. La concezione attualistica è una concezione spiritualistica e profondamente religiosa, quantunque la sua religiosità non possa appagare chi è abituato a concepire il divino come un astratto trascendente, o a confondere l'atto del pensiero col semplice fatto dell'esperienza. Ora una coerente concezione religiosa del mondo dev'essere ottimistica, senza negare il dolore e il male e l'errore; dev'essere idealistica senza sopprimere la realtà con tutti i suoi difetti; dev'essere spiritualistica senza chiudere gli occhi sulla natura e sulle ferree leggi del suo meccanismo. Ma tutte le filosofie e tutte le religioni, malgrado ogni sforzo idealistico e spiritualistico, son destinate a fallire, o per abbandonarsi a un dualismo assurdo o per rinchiudersi in un astratto e perciò insoddisfacente e quindi esso stesso assurdo monismo, se si fermano alla

---

[1] Cfr. due miei scritti nel vol. *La Riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed., Messina, Principato, 1923, pp. 1-74 e 209-240.

logica della identità, per cui gli opposti si escludono, e dove è l'essere non è il non-essere, e viceversa.

Con la logica della identità le antinomie della vita morale e della coscienza religiosa, del mondo e dell'uomo, sono insolubili. E non c'è fede nella libertà umana, nell'umana ragione, nella potenza dell' ideale o nella grazia di Dio che possa salvare l'uomo, e insomma sorreggerlo nella sua vita, tutta pervasa, come questa è, dal pensiero, che è indagine e dubbio, e perpetua interrogazione a cui la vita è risposta. Siamo o non siamo immortali? C'è una verità per noi? E veramente c'è posto nel mondo per la virtù? E c'è un Dio che governa il tutto? E vale questa vita la pena che ci costa il viverla? Queste domande tornano sempre a sorgere e a risorgere dal fondo del cuore umano e perciò gli uomini pensano e han bisogno della filosofia, che li conforti a vivere con una qualche risposta. Ognuno che viva, se ne procura una come può. Ma una risposta logica, salda, ragionevole non è possibile se il pensiero non si ritrae dagli oggetti che a volta a volta egli pensa e salda in ferrea catena come il sistema del suo mondo e non si volge su se stesso, dove ogni realtà ha la sua radice e donde trae perciò la sua vita: dove l'essere non è già, ma viene ad essere, non essendo a principio, immediatamente: dove sapere è apprendere, e ogni volta, anche se si sappia già, apprender da capo; dove il bene non è quello che è stato fatto, e già esiste, ma quello che non s'è fatto, e perciò si fa; dove la gioia non è quella che s'è goduta, ma quella che sboccia dal suo contrario, e non s'arresta cadendo nella monotonia della noia, che stagna e genera la morte, ma si rinnova e riconquista con nuova brama e nuova fatica e perciò attraverso nuovi dolori; dove insomma lo spirito arde eterno, e nella combustione fiammeggia e sfavilla distruggendo ogni pesante scoria inerte e morta. Lì, dire essere è dire non essere: lì, sapere è ignoranza, bene è male, gioia è dolore, conquista è fatica, pace è guerra, e lo spirito è natura che si fa spirito.

10. – Il corpo e l'unità della natura.

La natura, la reale natura primordiale, l'eterna genitrice di cui parlava Bruno, prima di essere quella che noi schematizziamo nello spazio e nel tempo, e analizziamo in tutte le sue forme attraverso l'esperienza e la costruzione dell' intelletto, è quella natura profonda che incontriamo nel nostro corpo e attraverso il nostro corpo: non come quell' insieme di astrazioni, in cui per pensarla la scompone, sminuzza, polverizza e rende impalpabile il pensiero, sistemandola nell'astratto logo, ma quell'unità immoltiplicabile che è la sorgente inesauribile infinita di ogni molteplice realtà che si spiega nello spazio e nel tempo. Essa è prima di tutto quel corpo che ognuno di noi nella sua coscienza di sé sente come l'oggetto primo e irriducibile della sua stessa coscienza: quel corpo per mezzo del quale sentiamo e veniamo ad accogliere nella coscienza ogni qualità delle cose esterne e ogni particolare che sia dato individuare nell'intero universo fisico. Il quale si avverte perché è in relazione col nostro corpo, che è oggetto immediato e diretto del nostro sentire; ma è in questa relazione nella sua totalità, nulla potendosi pensare nel mondo fisico, che non sia correlativo a tutto il resto dello stesso mondo fisico. Così, è evidente che la nostra testa cadrebbe al suolo se non fosse retta dal tronco, e questo dalle gambe; ma è anche evidente che a sopprimere un solo granello di sabbia in fondo all'oceano, non solo franerebbero i granelli contigui da esso sostenuti, ma in verità rovinerebbe l'universo. Noi viviamo nel nostro pianeta; ma questo pianeta fa parte di un sistema, fuori del quale noi non avremmo sulla Terra quella luce e quel calore di cui in essa viviamo. E tutto si tiene nell'universo; e il nostro corpo, quale effettivamente lo sentiamo, è un centro di una circonferenza infinita: è un elemento vivo d'un vivo organismo, il quale è presente e agisce e si fa sentire in ciascuno de' suoi elementi. Considerare

come il nostro corpo quella sola parte della natura fisica che è dentro la nostra pelle, è un'astrazione analoga a quella per cui, guardando la nostra mano, possiamo pure fissarla astraendo affatto dal braccio a cui essa è necessariamente congiunta, e staccata dal quale essa perciò sarebbe privata non pure della forza che ha, ma della stessa sua materiale compagine.

11. – *Spiritualità della natura.*

Dire dunque « corpo » è dire tutto l'universo corporeo, in cui si nasce e si muore, da cui sorgono e in cui ricadono tutti gl' individui particolari viventi. Ma che è questo corpo ? Dove e come se ne ha il senso e si impara a conoscere ? L'ho detto: al primo principio del nostro sentire, quando non sentiamo ancora nulla di particolare, ma sentiamo perché ci sentiamo: e siamo senso di noi stessi, quel medesimo che poi si svilupperà sempre più come coscienza di noi (autocoscienza). Lì, nel primo ed originario germe della nostra vita spirituale, c'è già un principio senziente e qualche cosa che è sentito (e il corpo è appunto quel che è sentito). C'è una sintesi di questi due termini, ciascuno dei quali è per l'altro; ed insieme realizzano l' atto del sentire, quella sintesi, fuori della quale sarebbe vano cercare così il principio senziente come il termine sentito.

12. – *L'esperienza come misura del reale.*

Questa originaria immanenza dell'essenza del corpo al nucleo primitivo dello spirito, questa originaria e fondamentale spiritualità e idealità del corpo, e quindi, in generale, della natura, è la ragione per la quale il pensiero trova nella esperienza immediata la misura dell'esistenza che è propria della realtà, che non sia astratta costruzione del pensiero.

Non che il pensiero abbia la sua misura fuori di se stesso, in una fantastica realtà esterna, con la quale egli si metta in relazione mediante l'esperienza sensibile. La misura del pensiero è nel pensiero stesso. Ma il pensiero come soggetto, autocoscienza, è prima di tutto senso di sé, anima d'un corpo, cioè del corpo, della natura. E tutto ciò che non si lega con questo principio del pensiero, e perciò non si realizza come svolgimento di questo principio, è come edificio che si costruisca senza le necessarie fondamenta, e che sia perciò destinato a precipitare.

Il pensiero è sempre un circolo, la cui linea non si allontana dal suo punto iniziale se non per tornarvi e chiudervisi. Dove la fine non coincida col principio, il mio pensiero non è pensiero mio. Non mi ci ritrovo più. Esso non ha valore. Non è verità. Il punto in cui il circolo del pensiero si chiude e si salda, è l' Io che pensa, e si realizza nel pensiero; in modo che quello stesso pensiero che egli produce (il concetto) sia la concreta ed effettiva esistenza dello stesso Io (autoconcetto). La personalità di ogni uomo è pertanto nella sua opera.

13. – L'attualità della storia come coscienza di sé.

Non solo la natura quando non si guardi dall'esterno e in astratto, ma la stessa storia confluisce tutta e sbocca nell'attualità del pensiero pensante. Anche la storia è autoconcetto. Essa non è coscienza che l'uomo abbia dell'operare di spiriti diversi da quello che egli attua nella sua coscienza storica, o delle azioni di uomini che più non esistono, o del passato, che è mera idealità onde il pensiero distingue il presente che esiste, e che solo è reale, e conta, ed è eterno, da ciò che non esiste e non conta e perciò non è presente, ed è espulso dal mondo dell'eterno (dov'è tutto ciò che conta dal punto di vista dello spirito). La storia è, come ogni pensiero, coscienza di sé. E perciò

ogni storia è stato detto essere storia contemporanea, poiché riflette attraverso la rappresentazione di eventi e passioni passate i problemi, gl' interessi e la mentalità dello storico e del suo tempo.

I così detti avanzi e documenti del passato sono elementi della cultura e cioè della vita intellettuale presente; e si ravvivano per l' interesse che li fa cercare, criticare, interpretare; e parlano e si fanno valere mediante il lavoro storiografico, che è un pensiero attuale, che non si spiega se non acquistando sempre più acuta e cauta coscienza di sé. I morti sarebbero ben morti e verrebbero cancellati dal quadro della realtà, che è la divina realtà, se non ci fossero i vivi, che ne parlano rievocandoli nel loro cuore e risuscitandoli nel vivo aere del loro stesso spirito.

14. – Critica del solipsismo. Il limite dell' Io, e la negazione del limite.

È questo solipsismo? No. L' Io del solipsista è un Io particolare e negativo, che perciò può sentire la sua solitudine e l' impossibilità di uscirne. Perciò il solipsista è egoista. Nega il bene, come nega la verità. Ma il suo Io è negativo perché è identico a se stesso; e cioè cosa, e non spirito. La sua negatività è la negatività dell'atomo, che è sempre quello, incapace di qualsiasi mutamento; che può escludere da sé assolutamente gli altri atomi ed esserne reciprocamente escluso, appunto perché non ha la forza di negare se stesso e cangiare. Ma la dialettica dell' Io, com'è concepito dall'attualismo, è il principio della progressiva infinita universalizzazione dell' Io stesso, il quale in tal senso è infinito, e non esclude nulla da sé. Ogni limite è superabile per quest' intima energia che è la stessa essenza del pensiero pensante. La quale energia nega e supera il limite, perché il limite è quello che essa pone a se stessa via via che si determina. A cominciare dal senso di sé, per cui sentendo l' Io si sdoppia

nei due termini del soggetto e dell'oggetto del sentire, e come soggetto viene pertanto ad essere fronteggiato e quindi limitato dall'oggetto, l' Io manifesta la sua energia infinita ponendo e negando incessantemente il suo limite.

La quale negazione non è distruzione. Il limite, per essere negato come da noi s' intende, deve essere conservato; ma deve interiorizzarsi nella coscienza dell' infinità del soggetto. Amare cristianamente il prossimo, è negare gli altri come limite esterno della nostra personalità; ma non perciò sopprimere la personalità altrui, bensì intenderla e sentirla come interna nella nostra stessa personalità più profondamente concepita. Tale il significato della immanente conversione del logo astratto nel logo concreto, di cui si tratta nella Logica attualistica.

15. – Attualismo e cristianesimo.

Infine, è questa filosofia così radicalmente immanentistica una filosofia atea? È l'accusa più insistente a cui essa oggi è fatta segno dai pensatori cattolici e tradizionalisti, che non riescono a rendersi conto della distinzione che è nell'unità dell'atto spirituale. E sono essi i veri atei, in sede di filosofia. Perché se realmente fosse da concepire quell'assurda separazione tra l'essere divino e l'umano, ogni rapporto tra i due termini diventerebbe affatto impossibile. E io penso fermamente che quest'atteggiamento dei pensatori sia ateo perché anticristiano. Sono infatti convinto che il cristianesimo col suo domma centrale dell' Uomo-Dio abbia questo significato speculativo: che a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l'uomo si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto spirito divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano. Chi trema e s'adombra ad accogliere

nell'animo questa coscienza dell' infinita responsabilità onde l'uomo s'aggrava riconoscendo e sentendo Dio in se stesso, non è cristiano, e, — se il cristianesimo non è se non una rivelazione, cioè una più aperta coscienza che l'uomo acquista della propria natura spirituale, — non è neppure uomo. Voglio dire uomo consapevole della sua umanità.

E come potrà egli sentirsi libero, e capace perciò di riconoscere e adempiere un dovere, e di apprendere una verità, e di entrare insomma nel regno dello spirito, se egli nel profondo del suo proprio essere non sente raccogliersi e pulsare la storia, l'universo, l' infinito, tutto ? Potrebbe egli colle limitate forze, che in qualsiasi momento della sua esistenza egli si trova di fatto a possedere, affrontare, come egli pur fa e deve fare, il problema della vita e della morte, che gli si presenta terribile con la possanza ineluttabile delle leggi di natura ? Eppure, se egli deve vivere una vita spirituale, bisogna che trionfi di questa legge, e nel mondo dell'arte come in quello della moralità, con l'azione e col pensiero, partecipi alla vita delle cose immortali, che sono divine ed eterne. E vi partecipi da sé, liberamente; poiché non c'è esterno aiuto che possa soccorrere alla spontanea capacità dello spirito, che non sia un aiuto voluto e apprezzato e perciò liberamente cercato e fatto valere. E niente insomma ci viene dall'esterno che giovi alla salute dell'anima, al vigore dell' intelligenza, alla potenza del volere,

E perciò l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo, ripete: *Est Deus in nobis*.

III.

IL SENTIMENTO

1. – Conoscenza e sentimento nella filosofia greca.

La storia della categoria psicologica del sentimento è molto istruttiva. È appena affermata nella prima sistemazione dei fatti che si presentano all'osservazione interna, ed è già negata. E tutta la storia della filosofia è un continuo travaglio intorno a questo concetto oscuro, di cui si ha bisogno per rendersi conto di tutta la fenomenologia dello spirito, ma che non si riesce a chiarire, a definire, a giustificare. Con Platone e con Aristotele si sente già l' importanza del sentimento, dell'affetto, della passione per la volontà e per l'azione. Si sente che senza questa molla che spinge l'uomo all'azione, esso resterebbe spettatore inerte della realtà. Si sente che l'uomo deve non solo conoscerla questa realtà, per vivere; ma avvertirne la convenienza o meno alla propria natura e ai propri bisogni: deve godere di un certo modo di essere della realtà stessa e soffrire dei modi diversi per essere indotto ad operare e sollecitare per quanto è da lui quella convenienza, senza di cui i bisogni del suo proprio essere rimangono insoddisfatti, e alla lunga rendono impossibile la conservazione di questo essere. L'operare infatti, osserva Aristotele, non è unilineare: ora è un seguire, ora è un fuggire. Donde la scelta dell'una o dell'altra via? La loro differenza pel soggetto operante non consiste nello stesso modo di essere delle cose che si seguono o si fuggono,

ma nel loro diverso rapporto al soggetto, che ne è favorito o osteggiato nella propria conservazione. Il sentimento è questo elemento subbiettivo che si accompagna con la conoscenza delle cose, variabile infatti in funzione delle peculiarità e singolarità dei soggetti: onde la stessa realtà desta nelle diverse anime le più differenti risonanze, si colora delle tinte più svariate e suscita in conseguenza l' infinita varietà dei desiderii, dei timori, delle speranze, delle gioie, dei dolori, per cui l'uomo è agitato e sospinto da un'azione all'altra, e s'affatica tutta la vita per vivere meglio o men peggio che può.

2. – *Impossibilità di una teoria del sentimento nella filosofia greca.*

Ma era nella logica della filosofia greca che questa subbiettiva colorazione e valutazione del mondo non potesse considerarsi se non come qualche cosa di secondario ed estrinseco e come un aspetto affatto superficiale della stessa realtà, qual'è dall'uomo conosciuta, e quale dev'essere conosciuta, e qual'è trattata. Giacché quella filosofia era essenzialmente naturalistica, cioè non ammetteva nulla che non fosse un presupposto dello stesso spirito che cerca la verità e che vuole rendersi conto della realtà; nulla quindi che conferisse allo spirito la stessa originalità e irriducibilità che compete all'oggetto che esso trovasi innanzi e conosce. Per il pensiero greco (si è già accennato) il mondo conosciuto — quando si conosca per davvero, razionalmente — è appunto il mondo qual'è anche se non conosciuto. Il rapporto di esso con la mente che lo conosce è legittimo, corretto, razionale quando non toglie ma neanche aggiunge nulla al suo essere. Se il mondo conosciuto fosse altro che il mondo in sé, tutta la cognizione sarebbe falsa. La verità non è attingibile se non quando l'uomo si spoglia della sua soggettività,

e s'adegua, nell' intuizione limpida e schietta del reale, al reale stesso.

Perciò via via che si sviluppa sotto l' impulso della sua interna logica, la filosofia greca svaluta tutte le forme particolari, storiche, puntuali del conoscere, e non riconosce valore se non ai concetti e giudizi universali, al sapere in cui tutte le menti convengono, affrancandosi da tutte le scorie delle percezioni singole, empiriche, variabili da soggetto a soggetto e da un momento all'altro dell'esperienza soggettiva e attenendosi a quella logica universale che governa nel profondo tutte le menti e fa che tutte ragionino a un modo; e che è la ragione. Il mondo è uno; e solo se lo si conosce con la ragione che è una, si conosce secondo verità, cioè nella sua oggettiva unità, per concetti che si definiscono e restano chiusi nella loro definizione, inalterabili, per l'eternità.

3. – *Antitesi tra sentimento e ragione.*

Il sentimento è irrazionale; e non può entrare perciò nel mondo della verità. L'uomo pratico stesso, che agisce per vivere una vita felice, una vita cioè in cui i suoi bisogni siano soddisfatti, se vuol aver un lume in questo mondo in cui gli conviene operare, se non vuol procedere a tentoni col rischio di precipitare da un momento all'altro nell'abisso dove il suo essere si sperda ed annichili, non deve sforzarsi di conoscere più che può delle cose, da cui deve guardarsi o di cui deve servirsi ? Non deve egli affidarsi alla ragione come il filosofo e con essa penetrare per quanto gli sia possibile nell' intimo della realtà ?

Anche l'agire deve essere razionale, conforme ai dettami che la conoscenza razionale vien suggerendo a chi è pronto a sottrarsi alle allettative ingannevoli, che il sentimento, accompagnando la prima incerta e informe cognizione delle cose, esercita sul cuore umano, gettandolo in preda

alle passioni. Mondo eticamente razionale è pertanto, già in Aristotele, quel mondo che si definisce con una speculazione universale, in cui non il sentimento e l'apprezzamento subbiettivo genera il valore delle cose, ma in cui il valore intrinseco delle cose derivante dal loro razionale ordinamento cosmico diventa una ragione che possa sostituirsi al sentimento per muovere l'uomo a operare in quel determinato modo in cui tutti gli esseri, una volta conformatisi alla ragione, non possono non operare.

Una la ragione, come una la natura umana, uno il mondo naturale, e uno lo stesso mondo morale. In conclusione, tutto insieme, un mondo che non spetta all'uomo inventare e creare, ma soltanto conoscere com'è in sé, e non turbare, non disordinare. L'ideale dell'uomo è negativo: non deve fare, anzi piuttosto deve non fare. L'uomo, come spirito, che ha, tutt'al più, innanzi a sé la natura, e le si oppone come intelletto e come volontà, non ha nulla da fare, perché in realtà, a guardarlo bene, si trova che questo spirito non esiste. Esiste soltanto la natura.

Così la filosofia post-aristotelica, che si muove tutta nel cerchio che Platone e Aristotele avevano descritto, lavora a cancellare dal quadro del mondo, che la filosofia vagheggia e si prova e riprova sempre a raffigurare, il sentimento. L'*atarassia* epicurea è l'analogo dell'*apatia* stoica. L'ideale del filosofo diventa e resterà per secoli non Democrito che ride né Eraclito che piange: *non ridere, non lugere:* intendere. La ragione è la nemica del sentimento: tutta la filosofia una caccia al piacere e al dolore e a tutte le passioni che ne derivano: una guerra senza tregua alle passioni. La teoria delle passioni (Περὶ παθῶν) è una delle parti canoniche della filosofia: il titolo di un'infinità di trattati, il cui tema risorge col risorgere dello stoicismo e di tutta l'antica filosofia nel secolo XV e nel XVI, e si ritrova nel trattato delle *Passioni* di Cartesio,

come nella terza parte dell' *Etica* di Spinoza, in cui e questa teoria e tutta la concezione della vita da cui essa trae motivo, raggiungono la massima coerenza logica e il più coraggioso rigore sistematico, dando la formula esatta dell'equazione: « naturalismo=razionalismo ».

4. - *Difficoltà di collocare il sentimento tra le facoltà dell'anima.*

Il sentimento, così inteso, come un disordine transitorio e irrazionale della vita psichica, destinato a cadere e svanire nella forma definitiva dello spirito e nella struttura razionale del mondo, non turbò, anzi confermò l'ovvia distinzione delle attività spirituali, diventata classica nella filosofia aristotelica e destinata quindi a perpetuarsi lungo tutto il corso della filosofia medievale e moderna, fino alla seconda metà del secolo XVIII, nella duplice categoria del teoretico e del pratico. Giacché il sentimento non è né conoscenza, né azione: non ci mette in rapporto con la verità, o con la realtà che della verità è il contenuto, né in rapporto con quel mondo morale, che è il prodotto delle azioni umane. Le quali assumono, come abbiamo detto, la loro vera forma quando sono dettate dalla conoscenza razionale che ha soppresso il sentimento. Il mondo, il vero mondo reale, a cui ci riferiamo, sia che ci spinga il desiderio del conoscere, sia che ci muova all'azione il bisogno di realizzare le condizioni necessarie alla nostra vita, non ha posto per codesto sentimento.

Le facoltà dello spirito, fondamentali, classiche, sono due: intelletto (o ragione), e volontà. E in fondo, quando ben si consideri, il mondo che è il termine della volontà non è, da tal punto di vista, un mondo nuovo e diverso da quello che è termine dell' intelletto. Concepito, come s'è veduto, il fine essenziale dell'uomo in maniera negativa (non fare, piuttosto che fare), l'uomo parte con l' intelletto

da un mondo a cui torna con la volontà. I due processi spirituali tendono ad assimilarsi ed unificarsi; e Spinoza finisce col dire esplicitamente che intendere e volere sono tutt'uno; e che la conoscenza profonda della verità è quello stesso processo morale, onde l'uomo si redime dalle passioni, conquista la libertà e torna a Dio con un amore che è intelligenza.

Ma, si faccia o no quest' identificazione, oltre il conoscere e l'agire, uniti almeno e fusi in un eterno circolo, nello spirito umano non c'è altro. E se altro pare ci sia, quest'apparenza dipende o dalla immaturità della vita spirituale o dalla immaturità della riflessione sulla medesima. E l'apparenza svanisce pertanto agli occhi del filosofo, intento a guardare la natura delle cose e dello spirito.

5. – *L' importanza del sentimento in Vico e nella filosofia del secolo XVIII.*

Quando con Vico si comincia a sentire la funzione e il valore dell'animo perturbato e commosso, da cui sgorga il canto e nel canto tutta una forma essenziale ed eterna dello spirito e della umana civiltà; quando coi filosofi tedeschi (Mendelssohn, Tetens, Sulzer) della seconda metà del Settecento si comincia ad avvertire l' irriducibilità del sentimento, quando Kant dopo la *Critica della ragion pura* e quella della *Ragion pratica* sente il bisogno di una terza *Critica*, perché intravvede la necessità di una forma spirituale mediatrice tra il concetto della vita quale si può ricavare dalla pura ragione teoretica e il concetto opposto della vita derivante dalla natura della ragion pratica, e postula quella facoltà di giudicare che è la funzione spirituale valutatrice onde si trasfigura l'aspetto non pur del mondo umano, ma dello stesso mondo della natura e l'universo agli occhi dell'uomo si illumina di quella teleologia che è l'essenza della spiritualità, come

si svela in ogni opera d'arte: la classica opposizione di teoria e pratica, intelletto e volontà comincia a crollare. Psicologie e filosofie si sforzano di concepire la vita spirituale in funzione di tre attività fondamentali e irriducibili: e si lavora a rincalzare il terreno in cui affonda le sue radici il sentimento.

6. – *La conoscenza come superamento del sentire.*

Contro il sentimento rimane tuttavia invitta e invincibile un'obbiezione. La quale merita per altro di essere approfondita, perché può accadere che in essa si trovi la chiave della soluzione di questo problema, che travaglia da millennii il pensiero umano. L'obbiezione era alla base delle antiche dottrine del superamento delle passioni attraverso la filosofia. La quale libera l'uomo dalle passioni mediante la conoscenza. La riflessione uccide il sentimento, sia che mostri il carattere illusorio dei motivi ond'esso si alimenta, sia che, confermando questi motivi come ragioni salde e obbiettive, le analizzi e ne faccia materia di freddo ragionamento, come si dice, e di dimostrazione necessaria. Giacché il sentimento è qualche cosa d' immediato, di cui non è dato ragionare, e che nessun ragionamento può inculcare. Il filosofo che non accetta nulla d' immediato, e su tutto riflette, e di tutto vuol rendersi conto, tutto scomponendo ne' suoi elementi per poi ricostruirlo idealmente, viene infine a trovarsi innanzi a un oggetto creato dal suo pensiero e cioè a un pensiero, e alienato pertanto da quella reale e stringente condizione concreta del suo animo, in cui il sentimento consiste. La filosofia era perciò ed è tuttavia naturalmente indotta a concepire se stessa come affrancamento dalle passioni.

Ma conviene rendersi conto della logica di questo ovvio processo di superamento in cui il sentimento cede

il posto al pensiero, cioè alla conoscenza, onde pare che se il sentimento accenda e promuova e ingagliardisca l'azione, la filosofia e ogni occupazione scientifica e speculativa smorzi l' impeto e la forza dell'agire e induca quindi all' inerzia oziosa della pura contemplazione. Le più recenti teorie della conoscenza hanno messo in luce che il sentimento in quanto oggetto di conoscenza è un oggetto astratto, la cui realtà concreta è nell'atto medesimo del conoscere di cui è oggetto. In forza di questa legge o il sentimento sfugge assolutamente all'atto del conoscere, e non è avvertito, cioè rimane inconsapevole, e come tale non si può neanche dire che sia sentito; o esso vien conosciuto, e allora la realtà o esperienza attuale ed effettiva non è il sentimento oggetto di conoscenza, ma questa conoscenza che ad esso si riferisce, a quel modo che altre volte si riferisce a una pietra o ad una pianta, che per essere oggetti conosciuti non sono realtà spirituali. Il sentimento consapevole non è sentimento ma consapevolezza. Così è, che, come dice il poeta, « cantando il duol si disacerba » e la poesia più pessimistica non potrà esser tale se non per rispetto al mondo che il poeta si rappresenta astrattamente (ossia prescindendo da se medesimo), ma non per rispetto all'attività creatrice del poeta che, quel mondo rappresentandosi, attua una delle più piene e perfette forme di gioia che allo spirito sia dato di vivere.

7. – *Inattualità del sentire.*

In conclusione, il sentimento, come quella tale realtà spirituale che sarebbe caratterizzata dalla sua immediatezza, sfugge totalmente al campo della coscienza, ossia della stessa esperienza spirituale; e quanto più altri si sforzi di cogliere questa realtà nelle sue genuine fattezze, tanto più prestamente essa svanisce e si dilegua. Si parla

perciò di « dolore muto » come di passione che si chiuda in se stessa e si mantenga come passione, di là dall'azione dissolvitrice del pensiero. Ma cotesta espressione, se rivela comune esperienza della impossibilità di mantenere il sentimento attraverso la conoscenza (che si manifesta nel discorso), è una espressione approssimativa e tendenziale, che presa alla lettera sarebbe inesatta, anzi falsa, perché questo dolore muto non è tanto muto che non parli nel cuore dell'addolorato e non si ravvisi pure negli occhi e nel volto da chi non lo guardi distratto, in forme di espressione in cui lampeggia una triste consapevolezza, che è anch'essa riflessione e cognizione, ancorché oscura e contratta.

Sicché è indubbio che sentimento e pensiero sono inconciliabilmente nemici: la tenebra e la luce. Dove questa sorga, l'altra non c'è più, né ci può essere. E poiché il sentimento non può rientrare nella esperienza spirituale se non come contenuto di pensiero, non si vede come il sentimento possa rientrare mai nell'esperienza, né che cosa esso possa essere fuori di questa.

8. – *Critica della teoria del superamento.*

Ma se questa è la verità della classica dottrina del superamento della passione, non bisogna chiudere gli occhi sulle difficoltà che la contrastano e la limitano. Le quali tutte si possono vedere assommate nella esperienza sulla quale troppo facilmente chiudono gli occhi tutti i filosofi e teorici stoicizzanti dell'apatia, come termine finale dello sviluppo dello spirito aspirante alla libertà: l'esperienza dico del sentimento sempre vivo nel pensiero che crede di averlo annientato, della passione che arde nel cuore dell'uomo che con la riflessione, con l'analisi, con la ricerca « spassionata » del vero, e insomma col pensiero, presume di aver vinto in sé e spento ogni passionalità: ed è la pas-

sione più potente d'ogni altra e più irresistibile, alternativa incessante di gioia e d'angoscia: la passione, l'amore della verità. Si ricordi, per mo' di esempio, Spinoza; la cui *Etica* è appunto una dottrina della libertà conquistata mediante la conoscenza, che avrebbe virtù di sgombrare dall'animo tutte le passioni derivanti dalla cognizione inadeguata delle cose, e quindi dalle due massime passioni: l'odio e l'amore. Ma, al termine dell'itinerario spirituale, che si trova? La conoscenza perfetta, unificata nell'intuizione semplice dell'Assoluto, è per Spinoza un nuovo amore, un amore più alto e più puro, ma amore: *amor Dei intellectualis*. Non fredda conoscenza che ci sia e quasi non possa non esserci; ma conoscenza che c'è in quanto si desidera e si vuole che ci sia, e se ne ha il dolce gusto e la brama tenace e insaziabile. L'uomo invero, che per mezzo della meditazione, sottoponendo ad esame e critica il ricco contenuto sentimentale della vita ordinaria tutta mossa da impeti di desiderii insoddisfatti, di godimenti e di patimenti, lo inaridisce e dissolve, e vedendo la necessità universale e intendendola, non trova nella realtà oggetto della sua meditazione nessuna ragione più di gioia o dolore, non s'è perciò egli sottratto al pungolo del desiderio che inappagato addolora e soddisfatto disseta l'anima e la inonda di dolcezza; anzi s'è elevato a una vita superiore e tanto più intensa quanto più ardua, dove tutta la sua attività è retta e governata, sospinta e compenetrata da una più profonda passione: la passione che fa magri i contemplatori dell'eterno e li tormenta con l'ansia inesauribile di una esperienza in rinnovamento continuo. Lo stesso buddista che si è assicurato contro il dolore con la estirpazione delle cinque radici del desiderio, onde l'uomo rischia ad ora ad ora di precipitare per la china del dolore, non può mantenersi nella rocca della sua saggezza senza uno sforzo incessante per tornare a vincere il desiderio ripullulante, senza la gioia, pur composta e malinconica, della vittoria

sempre da capo riportata con la forza del volere e del pensiero negatore. La Rochefoucauld aveva assolutamente ragione: « *Il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle des passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre* ». Il sentimento, insomma, quando pare già morto, ucciso dal pensiero, è più vivo di prima; ed è quasi la vita segreta dello stesso pensiero che lo ha ucciso.

9. – *Dialetticità insuperabile del sentimento.*

Se il sentimento è dialettico (non è gioia se non è insieme dolore; dolore che finisce o che comincia, e s'alterna al suo contrario, e vi si mescola, e lo determina e perciò lo fa sentire), non è da dire che sotto l'azione pacatrice e risolvitrice del pensiero, perda almeno la sua dialetticità. L'apatia stoica, l'*indolentia* o atarassia epicurea, la vita beata del savio fichtiano, la gioia dell'artista che anche celebrando il dolore universale attua il più splendido trionfo dello spirito creatore, e quindi libero, e quindi infinito e perciò sottratto ad ogni opposizione e contrasto, non è semplice sentimento positivo senza negatività. Un piacere senza dolore, una beatitudine pura da ogni mescolanza di amaro, come si rappresenta in tanti miti religiosi, protologici o escatologici, è un assurdo. Il sentimento, privato della sua negatività, sarebbe un che di statico, inerte, fisso, spoglio d'ogni carattere di vita spirituale.

Il sentimento non è uno stato, ma, anch'esso, è un processo, un movimento. C'è in quanto prima non c'è e si forma e si acquista. La sosta in una condizione sentimentale si risolve effettivamente in un ritmo continuo di cadute e risorgimenti del sentimento relativo: che si perde appena l'animo si rallenti e si abbandoni cessando dall'atto onde conviene che a volta a volta riacquisti quel certo suo modo di essere.

Dialettico il sentimento, che il pensiero supera; dialettico il sentimento che sopravvive nel pensiero.

10. – Estensione del superamento a ogni momento della vita spirituale oggetto di coscienza.

Ma, come si è accennato, conviene approfondire il concetto che è alla base della dottrina del superamento del sentimento. Giacché questo concetto può forse svelare il suo vero significato se si prende in tutta la sua estensione. E in verità quel superamento a cui è soggetto il sentimento nella mediazione della conoscenza, è pure il superamento a cui è soggetto ogni atto spirituale in quanto esso medesimo diviene oggetto di conoscenza, e si abbassa da atto a fatto, di cui si ha cognizione. Altro è la volontà, in atto, altro l'atto del pensiero che avverte la volontà e vi riflette su. Questa riflessione infatti, come tutti sanno, è la morte del volere, dell'attività, dell'energia del carattere e induce l'uomo a quella forma di vita spirituale che si dice meramente contemplativa. Ma non pure la volontà, sì la stessa attività conoscitiva decade ed è sostituita da un'attività ulteriore che l'annulla, in quanto a sua volta diventa, attraverso la riflessione, oggetto, essa medesima, di cognizione. Giacché altro è sapere, altro è saper di sapere: altro è vedere con aperti occhi uno spettacolo di bellezza come la fantasia creatrice lo spiega inanzi a noi, altro definire questa visione, analizzarla, conoscerla. Altro infatti l'arte con la sua ingenuità, altro la critica con la sua consapevolezza, ancorché l'una e l'altra si riferiscano allo stesso contenuto. La radice dell'atteggiamento storico dello spirito è in questo divario fra l'atto spirituale, anche teoretico, e la cognizione di questo atto, convertito in fatto.

L'uomo dunque, mercè il pensiero riflettente, che converte in suo oggetto ogni momento della vita dello spirito,

diventa spettatore non pure del suo sentimento, liberandosene ed alienandosi dallo stato d'animo corrispondente; ma diventa anche spettatore delle sue azioni, che quasi più non gli appartengono, apparendogli proprie di un soggetto che era e non è, e può infatti dal soggetto attuale esser giudicato con una coscienza che non è più quella da cui fu illuminata l'azione già compiuta. C'è insomma sempre la possibilità di distinguere la vita dello spirito e la coscienza di questa vita; e quando si voglia la vita contenuto della coscienza, non c'è la vita, ma la coscienza di essa. Il pensiero idealizza tutto ciò che tocca, così del mondo esteriore, come dell' interno. E pensando non si ha mai altra realtà che quella del pensiero onde si pensa.

11. – Il superamento come mediazione di ogni immediatezza.

Se non che, a questo punto, la legge del superamento del sentimento si converte in una legge, non solo più comprensiva, ma forse anche più significativa: la legge del superamento che il pensiero fa della vita immediata dello spirito. Immediato il sentimento rispetto alla riflessione sul sentimento; immediata parimenti la volontà o la conoscenza come vita spirituale su cui si rifletta la coscienza. In ogni caso, il pensiero onde si supera l' immediatezza è mediazione; ma in ogni caso questa stessa mediazione non si spoglia della immediatezza della vita spirituale, che nel pensiero si media. Infatti non solo, come s'è osservato, sopravvive la passione nella stessa filosofia con cui si presume di liberarsi dalla passione, e tutta la ricerca conoscitiva è alimentata e sorretta dalla forza del sentimento in chi della ricerca si fa la sua vita, ma la stessa riflessione con cui si ritiene di arrestare e annientare il volere, non sarebbe possibile se attraverso la riflessione non si dispiegasse un volere, che per soste-

nersi tante volte ha bisogno d'uno sforzo non minore di quel che costi la più dura fatica della più evidente azione modificatrice del reale. E in realtà, pensando — solo pensando — si lavora alla trasformazione del reale, e cioè alla creazione di una nuova realtà. E così è evidente che se il pensiero come atto di pensare è superato dal pensiero che lo pensa, questo pensiero è non meno pensiero di quello che esso supera; anzi è più. Di guisa che l' immediatezza è intrinseca alla stessa mediazione che la supera; e che il superamento non è altro che la relazione dell' immediato con la mediazione.

12. – *Immanenza dell' immediato nella mediazione.*

Fermiamoci qui un momento. Il pensiero astraente e analitico prescinde dalla relazione e oppone, staccandoli, l' immediato e la mediazione. Così si parla di un sentimento che è sentimento non ancora tocco dal pensiero, e di pensiero che ha risoluto il sentimento e s'è liberato nella pura indifferenza subbiettiva della semplice teoria. Astrazioni. Come nella mediazione sopravvive l' immediato, così l' immediatezza è sempre relativa; e quel sentimento che è cieca passionalità rispetto a un grado superiore di riflessione, quando non si confronti con questo grado che è ancor da venire e perciò non esiste, ma si toglie nella sua attualità, ha pure la sua propria consapevolezza; è cioè contenuto d'un certo pensiero. Il quale bensì si sviluppa e ascende di grado in grado; ma lo spirito non sta mai al disotto del pensiero, quasi debba ancora elevarsi ad esso.

Chi dice immediato, dice dunque mediazione; e viceversa. E se la mediazione è pensiero, chi dice sentimento dice pensiero, e chi dice pensiero dice sentimento. Il pensiero non esce, non può uscire mai da sé; ma dentro di sé incontra il sentimento: è sentimento. Né pensiero potrebbe essere non essendo sentimento.

Il pensiero incontra in se medesimo il sentimento, incontra il volere come immediato volere, e incontra anche se stesso come pensiero immediato. Anche se stesso. E questo può dirci la natura della relazione di cui si tratta. Può cioè dirci qual propriamente sia la differenza tra l' immediato e la mediazione. Poiché questo « se stesso » che il pensiero trova dentro di sé, in quanto è trovato, e ravvisato quindi come immediato, non è pensiero (la cui natura è di essere mediazione), ma quel medesimo che nella sua immediatezza e conseguente indistinzione e indiscernibilità è così pensiero, come volere, come sentimento. È il puro e indeterminatissimo immediato: il sentire come sentire, il principio non per anco sviluppato e non pervenuto a coscienza di sé della vita spirituale: non la sensazione come riferimento (che ancora ci può essere) a un oggetto, ma la sensazione come chiusa ancora in sé, pura soggettività, che, mediandosi e acquistando coscienza di sé, diventa pensiero o conoscenza.

13. – Il sentimento come pura soggettività.

Il pensiero infatti non è mero soggetto; ma soggetto che si specchia nell'oggetto: relazione di soggetto e oggetto (conoscere insieme e volere) come autoctisi, o creazione di sé. Ora questa autoctisi, importando la relazione del soggetto con l'oggetto, importa prima di tutto la posizione del soggetto e quindi la negazione della sua astratta posizione: negazione onde si media ponendosi come soggetto, oggetto e come loro nesso reciproco e necessario. Questo il processo dell'atto spirituale: a cui pertanto è immanente il soggetto come posto e come negato.

Orbene, questo soggetto che non può non esser posto nel pensiero, ma che non può esser posto senza esser negato; questo soggetto che è il principio creatore così dell'azione che si fa mondo, volere, come del concetto che

è autoconcetto, questo interno e profondo impeto che ci trae ad essere, ma ad essere nella luce del pensiero; questo amore, come lo raffigura Platone, che non è essere ma brama dell'essere; questo eterno inquieto che vibra e arde e splende nel mondo che è la sua creazione, questo che è eternamente al principio della vita, e riscotendosi ci fa sentire quell'essere interiore che è ognuno di noi, e per cui ciascuno si differenzia da tutto, e si fa centro dell'universo, e a questo centro tutto riferisce e in esso trova la radice e la misura di tutto che per lui esista, e cerca perciò sempre la ragione discriminante per scernere quel che esiste e però a lui importa, da quel che è mera idea o sogno e non esiste, ed egli pertanto può non darsene pensiero; questa base, su cui per ognuno si regge dalla nascita alla morte il mondo, e che è quindi il portatore di tutti gl'interessi; questo soggetto insopprimibile di tutta la vita spirituale è la pietra di paragone costante di tutto ciò che dentro la vita spirituale sorge via via e si compone nel sistema del mondo; questo soggetto non è quello che dicesi il sentimento, inafferrabile e pur sempre vivo e presente, rinascente ad ora ad ora da tutte le filosofie mortificatrici, riaffermantesi come qualcosa di reale e di positivo e di vittorioso nell'atto stesso delle più energiche denegazioni pessimistiche che se ne facciano ? [1]. Non è suo quel piacere che s'assapora nello spasimo stesso del dolore, appercepito e tenuto vivo in tutta la sua acerbità esasperante perché è la stessa forza appercipiente, la quale anche negandosi si afferma ?

---

[1] Il sentimento onde l'uomo è legato immediatamente a se stesso, è pure il legame onde l'uomo si sente avvinto inscindibilmente a tutte le cose che si dicono particolari, e al mondo esistente (a questo mondo), e sente legato il mondo, con tutte le singole cose, a se stesso. Il mondo esistente, questo mondo, esiste e si distingue da ogni altro possibile, perché *hic et nunc* io ne ho esperienza: lo sento in me e con me, è quasi me stesso, anzi è proprio me stesso, in quanto io non sono quale posso pensarmi, ma in quanto sono come sono e quel che sono immediatamente.

14. – *Il sentimento nel carattere.*

Ma se il sentimento come il volere, nella loro distinzione dalla mediazione del pensiero, sono questo soggetto immediato, radice di tutta la vita spirituale, s' intende perché sentimento e volere riappariscano come essenziali all'atto del pensiero e quasi ne formino l'energia e l'anima interna. S' intende perché più vivo e veemente apparisca il sentimento ogni volta che il soggetto metta più di sé, della sua intima energia nell'atto del suo pensare, nella ricerca e nella definizione della verità, e perché la forza e la tenacia del carattere si addimandi così nell'azione, come nella speculazione, in cui, anche più che nella comune prassi, si richiede tutta l'attività e, per dir così, la presenza del soggetto.

15. – *Il soggetto nella immediatezza indistinta.*

L'immediato soggetto nella sua indistinzione non è per altro volere, come non è pensiero. Il volere si distingue dal sentimento in quanto atto che media il soggetto: in quanto autoctisi. Di qua dalla mediazione è puro sentimento, passionalità, soggettività, quale apparisce alla correlativa riflessione, rispetto a cui è un che d' immediato qualsiasi più riflesso e mediato volere. Giacché alla luce della postuma riflessione il pratico operare non è se non una forma di vita del soggetto, immediatamente, cioè naturalmente e necessariamente determinata. La libertà è nel volere in quanto vuole, non in quanto ha voluto. Il fatto è necessario, l'atto è libero; e il volere oggetto di riflessione non è atto, ma fatto, e l'atto è nella riflessione che lo teorizza, constatandolo e definendolo.

Vero è che il volere come atto non è quel volere che il pensiero ha innanzi a sé quando lo distingue da sè

ed oppone a sé; ma quel volere appunto che è tutt'uno col pensiero. Insomma, o il volere è mediato, ed è pensiero; o è immediato, ed è sentimento. Il soggetto nella sua immediata posizione è sentimento; quel sentimento, che il pensiero nega ed assorbe in se medesimo.

16. – *Questioni di estetica.*

Questa soggettività del sentire e della passionalità, che è alla base della vita spirituale, esposta com'è alla negatività dell'atto spirituale, per cui si può dire sia in una crisi immanente, giova a spiegare i caratteri essenziali della forma più elementare della vita dello spirito, l'arte. Il cui concetto è stato recentemente, sopratutto per merito della filosofia italiana, illuminato vivamente da più lati; ma aspetta tuttavia di essere penetrato nella sue essenza.

È fuor di contestazione che l'arte è intuizione. Ma è anche fuor di discussione che intuizione è pure il pensiero. Donde la conseguenza che, posto pure che ci fosse un'intuizione senza pensiero, non ci potrebbe essere un pensiero senza intuizione; e che il carattere artistico non sarebbe pertanto da negare al concetto, e ad ogni opera logica, scientifica o filosofica che sia, laddove dal carattere intuitivo dell'arte si vuol dedurre l'inesteticità di ogni opera di pensiero.

È stato altresì sufficientemente chiarito il carattere lirico dell'arte in quanto l'intuizione sarebbe la forma adeguata del sentimento, della passione, dell'elemento subbiettivo dello spirito. Ma, d'altra parte, alienatosi il soggetto da se medesimo mediante il pensiero e trasferitosi nella conoscenza della realtà, si presume che il lirismo debba venir meno; e, da capo, dove sia pensiero, non sia più né sentimento, né quindi arte. E non è dubbio che dell'arte sia propria quella *ingenuità* dello spirito

che è vita senza riflessione, sogno che non si conosce per tale, abbandono delle forze interiori a se medesime, libere dal controllo e dai legami con la realtà storica. Ciò che non toglie che neanche Omero dovrebbe dormitare, e che in questa ingenua vita dell'arte come di spirito che sogni, una coscienza attentissima debba pur vigilare e imporre continuamente il freno dell'arte.

Ma quando ci si sia reso conto della natura del sentimento, questi caratteri della intuitività e della liricità dell'arte non solo vengono spiegati, ma circoscritti dentro i loro limiti più proprii.

17. – Intuizione e sentimento.

L' intuizione non è altro che la posizione immediata dello spirito nella sua soggettività: quel che d' inafferrabile e pur sempre presente che, come abbiamo visto, può dirsi essenza del sentimento. Giacché la intuizione, chi la volesse cogliere come un'attualità spirituale, si condannerebbe, secondo la nota immagine, al vano sforzo del cane che si vuol mordere la coda. Niente fuori del pensiero, niente sotto al pensiero. Tutto che è reale, può vedersi tale apprendendosi; e nulla si apprende se non attraverso la mediazione universalizzatrice e idealizzatrice del pensiero. Quel particolare, quell' individualità di cui un tempo si favoleggiò come di propria materia della intuizione estetica, è un mito: il particolare o resta al buio e non si vede; o si vede, ma è già nella luce dell'universale. E non c'è individualità fuori dell'autocoscienza onde l'universale s' individua come coscienza idealizzatrice del soggetto pensante. Provati, dunque, a intuire; e ti trovi subito a pensare.

Ma il pensiero come mediazione dell' immediato è esso stesso intuitivo: contiene cioè l' intuizione. È la subbiettività che si spiega e s'afferma e si fa valere nel

pensiero. Si spiega come quel particolare soggetto che appunto si universalizza attraverso il pensiero (e che perciò all' inizio, di qua dal pensiero, è particolare). Si afferma come quell' individualità che viene ad essere in quanto attraverso il pensiero il particolare si congiunge in un nesso inscindibile con l'universale. L' intuizione quando si attua è pensiero: e quando non s'è fatta pensiero, è di qua da ogni attualità reale: non se ne può parlare a nessun titolo.

18. – Inattualità dell'arte pura.

Ciò vuol dire che l'arte come forma dell' intuizione non è una realtà, ma un punto di vista: non è un grado storicamente accertabile, ma una forma ideale, astrattamente distinguibile, nella realtà storica dello spirito. Giacché in ogni atto spirituale, in ogni opera dell' ingegno, c'è un elemento intuitivo ma risoluto sempre nel pensiero: c'è il soggetto, ma mediato in una relazione necessaria di soggetto e oggetto. Non c'è arte senza critica, senza storia, senza filosofia, non c'è ingenuità assoluta, senza riflessione. Ma non c'è astratta meditazione in cui il cuore dell'uomo non batta, in cui non fiammeggi una passione, in cui non sia il soggetto a soffrire e gioire, egli, col suo ardore, col suo bisogno, col suo amore, o tendenza ad essere, affermarsi, spiegarsi nel pensiero onde l'uomo si eterna.

Tra arte e pensiero non c'è identità, e chi corresse a credere logistica o panlogistica questa concezione dell'arte darebbe prova di non saper distinguere idee ma soltanto cose: poiché son le cose che si distinguono per essere l'una fuori dell'altra; laddove le idee sono tutte l'una dentro l'altra e pur vanno tutte distinte assolutamente. Arte e pensiero, pur escludendo per altro l' identità, non sono in quel rapporto di opposizione in cui li

rappresenta la così detta dottrina dell'autonomia dell'arte: salvo che la loro opposizione non si voglia concepire dialetticamente e quindi come opposizione che sia insieme unità.

19. – Arte, religione e loro sintesi.

L'opposizione tuttavia non è propriamente tra immediato e mediazione (arte e filosofia). La mediazione è la relazione, o sintesi; e il termine logicamente opposto al primo immediato è un secondo immediato: l'oggetto di contro al soggetto e con questo legato mercé la sintesi. Il pensiero o filosofia è questa sintesi, che è negazione così dell'astratto soggetto (*arte*) come dell'astratto oggetto, nella cui posizione consiste la *religione*. Perciò nella mediazione del pensiero non si risolve soltanto l' immediatezza dell'arte, sì anche quella del suo opposto, la religione. E per entrambi i termini opposti come per la loro immanente sintesi, eterna immediatezza, eterna mediazione. Lottano l'un contro l'altro i due immediati, opposti appunto perché posti e l'uno e l'altro, e l'uno contro l'altro: ma la lotta ha una risoluzione necessaria nell'unità della sintesi, che nega ciascuno dei due termini come posto esclusivamente senza l'altro.

Il pensiero, per conseguenza, non può stare senza l'arte, che è essenziale alla sintesi in cui esso si attua. Nè arte può star da sé, di qua dal pensiero, come mera arte. Nessuno dei due termini può far a meno dell'altro; e se questa unità loro fosse « panlogismo », come certi difensori dell'autonomia dell'arte sospettano, potrebbe dirsi allo stesso titolo « panestetismo » dal punto di vista di chi voglia garantito il carattere puramente logico della filosofia. La verità è che chi vuole un'arte incontaminata dal pensiero, vergine, purissima, invece dell'arte reale, corpo vivente e palpitante, abbraccia una vana ombra,

una astratta idea inconsistente ed assurda, come chi mitologizzando suppone un puro pensiero esanime, apatico, vuotato d'ogni soggettività e d'ogni concreta individualità.

20. – *Attualità dell'arte nel pensiero.*

Anzi, se è vero che la mediazione è l'attualità dell' immediato, né il pensiero vive a spese dell'arte, né l'arte ha bisogno della rinunzia del pensiero. Ed è vero il contrario.

Poiché non è possibile né che il soggetto dimostri più vigorosamente la propria energia e realizzi quindi meglio il momento intuitivo della vita spirituale altrimenti che spiegandosi nella relazione onde viene a mediarsi nel pensiero: né che questa mediazione in cui il pensiero consiste, eccella per altra virtù che per quella del soggetto. E gli argomenti per solito addotti a provare che l'arte e il pensiero si sviluppino in ragione inversa sono sempre desunti da una esperienza grossolanamente e superficialmente interpretata per difetto di chiare e rigorose idee intorno alla immanente relazione dei due termini. Onde accade che a fissare il carattere intuitivo puro dell'arte si tolgano ad esempio opere d'arte belle bensì, ma di una tenue e appena lampeggiante bellezza, delicate nella loro esile ingenuità o rudimentalità di pensiero, e se ne fa il tipo della creazione estetica. E d'altra parte, come saggi di pensiero si prendono opere profonde bensì, almeno a tratti, e anch'esse attraversate da lampi di pensiero, ma involute, travagliate da oscurità derivate da insufficiente elaborazione ossia da scarsa energia subbiettiva ed estetica, abbozzate logicamente più che compiute; e insomma la piccola arte dovrebbe essere la vera arte e la filosofia dovrebbe essere rappresentata dalle produzioni o parti loro men filosofiche.

Il vero è che l'osservazione empirica è sempre una forza devastatrice del dominio speculativo, dove i concetti

si devono esaminare e definire con l'accuratezza e la precisione più rigorose. E solo vi si può ricorrere senza pericolo quando all'esperienza ci si affacci con categorie di giudizio già bene determinate e bene dedotte. Ma allora l'esperienza ci può invece insegnare che in tutti i grandi poeti c'è un grande pensiero che è diventato sentimento; e questo tanto più allarga il petto e innalza lo spirito e ci dà il senso della grandezza, quanto più il pensiero che vibra dentro questi poeti è vasto e induce a pensare, a meditare, a riconoscere alte e non comuni verità. L'esperienza allora c'insegna che veramente quando ci accostiamo ai poeti, agli artisti in generale, noi siamo presi quasi inconsciamente da un senso di reverenza come innanzi a spiriti privilegiati; ma questo senso non è uguale in ogni caso come si pretenderebbe dalle dottrine estetiche le quali riducono l'essenza dell'arte in concreto al puro elemento intuitivo astratto. L'arte in tutti è la medesima; ma ci sono i grandi e ci sono i piccoli artisti. E quando si vedono da lungi torreggiare i massimi, non è vero che in loro non si vegga altro che quel medesimo che negli altri. Intenderli è difficile. Intorno ad essi, al loro sentimento materiato sempre da un concetto universale della vita, più o meno consapevole e riflesso, si studia, si discute, s' indaga, e si costituisce tutta una storia laboriosa, il cui motivo costante è la ricerca di quello che l'arte di questi massimi più propriamente espresse. Onde la critica non si travaglia se non in problemi d' interpretazione. Ma, interpretazione di che ? Non s' interpreta se non ciò che è suscettibile di definizione, di discorso mediato e ragionato. Tanto più alto l'ufficio della critica, quanto maggiore è l' importanza dell'arte; e poiché la critica, sviscerando l'opera d'arte, non fa e non può far altro che svelare che cosa l'arte disse, cioè il pensiero che fu il sentimento dell'artista, la storia della critica dimostra anch'essa che nella concreta realtà lo sviluppo dell'arte è proporzionato allo sviluppo del pensiero.

21. – *Il sentimento come problema filosofico.*

Per concludere, diremo che la soluzione del problema psicologico del sentimento non è possibile se non si esce dal campo della scienza psicologica dove non si conoscono se non semplici fatti, oggetto di osservazione. In questo campo non è dato incontrare mai sentimento. Bisogna trasferirsi dalla psicologia nella filosofia dello spirito, dove la categoria del sentimento non apparisce più come una classe di accadimenti, o di atti che siano *in sé* differenti dal pensiero, e al pensiero sottostanti, in guisa che questo possa sostituirvisi e sgombrarne lo spirito; bensì come un momento dell'unico e indivisibile atto, in cui la vita dello spirito consiste; e propriamente come il momento della pura soggettività immediata, che si risolve nella mediazione del pensiero e ne è perciò un elemento costitutivo essenziale. Questo elemento, non isolabile se non idealmente, è l'arte, o attività intuitiva, che è alla base e per tutto il corso dello sviluppo dello spirito: immanente pertanto in tutte le produzioni dello spirito, e in quelle che si dicono propriamente artistiche e nelle altre. Questo elemento, pur essendo radicalmente diverso dall'elemento logico, anzi opposto, si commisura nel suo sviluppo a questo suo opposto, a cui è inscindibilmente congiunto nella sintesi necessaria della vita dello spirito.

22. – Primo scolio: *l'arte e la storia.*

A titolo di semplice scolio a questa conclusione converrà tuttavia avvertire che la distinzione comune di arte e filosofia, che è alla base della distinzione non eliminabile della storia dell'arte dalla storia del pensiero, è una distinzione fondata non in una razionale discri-

minazione intrinseca alla natura delle opere spirituali che dell'una o dell'altra storia sono propria materia. L'arte è bensì opposta, nel senso anzidetto, alla filosofia, ma idealmente; in realtà i due termini formano quella sintesi necessaria, che s'è detta. Pure questa sintesi ha una storia, fuori della quale essa stessa non è niente più che una astrazione. E nella storia nasce la distinzione dal paragone delle varie produzioni spirituali, nella cui complessiva unitaria riproduzione lo spirito viene via via costruendo se medesimo. Paragone a ciascuna opera (dicasi artistica o filosofica) affatto estraneo; onde accade che né il poeta riesce ad ammettere il carattere meramante poetico, e non anche filosofico, della sua verità, che egli opporrà perciò alla verità dei filosofi; né il filosofo, in quanto tale e finché non gli riesca di prescindere dalla sua verità, vede nella verità o poesia dei poeti altro che nugelle lievi e miti imperfetti ed acerbi.

Ogni poesia è un mondo, chiuso e irrelativo. Sfugge al processo storico. Bisogna sorpassare la poesia, spiegarla, intenderne lo spirito, vedere la logica di questo spirito per collocare la poesia storicamente. E allora nasce il paragone; e si osserva che tutto ciò che ha realtà spirituale ha verità (o valore): ma ci sono verità poetiche e ci sono verità filosofiche. Le verità poetiche son quelle che sono verità in quanto astoriche, immediate, relative cioè al soggetto che, dato un suo modo di essere, cioè un suo sentimento, prescinda dalla realtà oggettiva, la cui conoscenza importerebbe una mediazione ulteriore. Amore detta dentro, e ciò basta al poeta. Dentro quella sua coscienza c'è un mondo che è vero, perché è il mondo (come quello che per chi sogna gli è nella mente: soggettivo, ma non paragonato ad altro, perché pur esso sottratto alla mediazione, e perciò oggettivo). Le verità filosofiche invece sono verità in quanto storiche, cimentate cioè dal soggetto nella storia, lungo tutta l'esperienza onde egli vien mediando se stesso e pensando. In questo senso

le verità poetiche sono particolari, e le filosofiche universali: cioè quelle soggettive, e queste oggettive. Senza una filosofia superiore, la poesia sarebbe essa filosofia; e così ogni filosofia superiore vede in quella che essa supera come insufficiente e cioè soggettiva (o non abbastanza oggettiva), una sorta di poesia.

23. – Secondo scolio: *il sentimento nella religione.*

Un altro scolio. S'è accennato alla religione come all'opposto dell'arte, la cui essenza consiste, secondo noi, nel sentimento. Eppure si pensa universalmente, e non si può negare, che la religione viva di sentimento; un sentimento che sarebbe la negazione di quella soggettività in cui abbiamo riposta l'essenza stessa del sentimento: il sentimento espresso nel *cupio dissolvi*. Ciò che pare distruggere tutta la tesi che è stata sostenuta in questo scritto.

Ma è una contraddizione solo apparente. Giacché il sentimento non è il contenuto, ma l'elemento concomitante della religiosità. La quale è caratterizzata non dall'affermazione del soggetto, anzi da quella dell'oggetto: ossia dalla negazione pura e semplice del soggetto (*cupio dissolvi*). In questo punto arte e religione si oppongono, e in questo punto la religione non è sentimento, ma negazione del sentimento. E per questo rispetto il desiderio di annientamento è bisogno di negare lo stesso sentimento proprio all'anima che adora e vuole tutta trasferirsi nell'oggetto suo; e nel sentimento, ossia nel soggetto, incontra un limite di quell'oggetto che essa tende ad affermare come oggetto puro, cioè infinito. Se non che, questa aspirazione a uscir da sé, questa infinita insoddisfazione di sé, o del proprio essere oscuramente sentito come nulla, quest'ansia di salvarsi sfuggendo al proprio nulla, quest'atto o tendenza che voglia dirsi, riesce al-

l'opposto del suo fine: perché l'atto stesso che dovrebbe essere negazione di sé non può essere se non atto del soggetto e quindi affermazione di sé.

L'adorazione è amore, e quindi l' inquietudine dello spirito che tende ad uscire dall' immediato. Ed è ragionevole che la religione si converta per tal modo nel suo contrario, poiché gli estremi si toccano, e gli opposti coincidono. Arte e religione, sentimento e negazione assoluta del sentimento coincidono nell' immediatezza. Se la religione fosse una negazione mediata del soggetto, non sarebbe più religione, ma filosofia, e come tale, avrebbe in sé il sentimento, ma superato. Essa invece nega il soggetto immediatamente, e consiste in un'astratta posizione dell'oggetto. Astratta, in quanto il soggetto da cui si astrae, è tuttavia presente. C'è senza mediazione. Il che importa che è nella stessa immediatezza di prima, quando era puro ed astratto soggetto.

La storia della mistica — in cui è la sostanza dello spirito religioso — è la storia dei tentativi onde il soggetto astrae da sé, ponendo innanzi a sé un oggetto astratto e immediato. La cui posizione precipita lo spirito dal pensiero, che è mediazione, nella immediatezza del sentimento.

IV.

LA NATURA

1. – Il concetto di natura nella scienza e nella filosofia antica.

Uno dei concetti sui quali scienziati e filosofi per molto tempo non si erano più intesi, e pareva fosse diventata ormai inutile ogni dicussione, oggi è diventato materia di studio e ricerca comune agli uni e agli altri: il concetto della natura. Un concetto che per tutta la speculazione greca come per la medievale non era stato mai adoperato nelle ricerche scientifiche se non quale veniva offerto ed elaborato dalla filosofia. Pensiero puro ed esperienza, quello nella sua unità e questa con la sua molteplicità, erano insieme congiunti, anzi commisti o connessi indissolubilmente. Si pensava per solito che il pensiero puro dominasse in misura eccessiva e indebita l'esperienza; ma quando si pensa a certe dottrine aristoteliche come quella dell' immutabilità del cielo o quella stessa dell' intelletto attivo — che sono dottrine fondamentali della metafisica di Aristotele, — converrebbe pur dire che troppo in quei sistemi il pensiero puro fosse fuorviato dall'esperienza: ossia da un'esperienza monca e insufficiente, ma tale appunto perché non sorretta e corretta e sistemata universalmente dalla pura attività del pensiero.

2. – *Nella filosofia e nella scienza moderna.*

Scossa nel Rinascimento l'autorità della tradizione e perciò di Aristotele, parte cospicua dei motivi della critica anti-aristotelica provenne da osservazioni empiriche o sperimentali. Ma fin da principio la ricerca scientifica, nel suo nuovo orientamento, fu determinata e indirizzata da una nuova intuizione del mondo, e, in altre parole, da una nuova metafisica. Basta pensare non pure a Telesio, a Bruno, a Campanella, ma allo stesso Galilei, allo stesso Bacone. E da Cartesio a Leibniz filosofia e scienza vissero insieme amiche, sorelle, anzi quasi una persona sola. Fino alla critica di Kant, metafisica e fisica furono rami dello stesso albero.

La innaturale separazione cominciò dopo Kant, quando la filosofia diventò idealistica, nel senso moderno della parola; venne cioè sempre più rigorosamente rinchiudendo nello stesso pensiero la realtà conosciuta e da conoscere, e le scienze rimasero al dommatismo tutto proprio della ricerca empirica da cui ogni scienza deve prender le mosse; e in tale dommatismo, rispetto al quale il principio dell' idealismo non può apparire altro che un brillante o fatuo paradosso, lungamente s' indugiarono.

3. – *Tendenze filosofiche nella scienza odierna.*

Oggi le scienze si sono svegliate; e per un'autocritica, in cui s'è insinuata la filosofia, sanno che l'oggetto che esse studiano è sempre in qualche modo una creazione del pensiero, perché corrisponde sempre ad un punto di vista ed è insomma un problema, che non può essere risoluto se non in quanto chi lo risolve se l'è proposto, e si propone in quanto sorge dalla soluzione di problemi precedenti; e, in fine, appartiene alla storia e alla logica della stessa scienza, anzi che esserne un presupposto, come

una volta si credeva. Ma, in questa nuova posizione, le scienze vengono da sé incontro alla filosofia, e hanno bisogno vitale di chiedere a un concetto universale dell'essere l'appoggio venuto loro a mancare collo spegnersi della prima ingenua fede realistica.

Senza questo appoggio esse cadrebbero nel vuoto.

4. – Il presupposto naturalistico di tutte le scienze particolari.

D'altra parte, dicendo « natura », non intendiamo in particolare riferirci all'oggetto specifico delle scienze naturali. Giacché tutte le scienze, naturali, matematiche o morali, nella loro essenziale pluralità, si conformano alla stessa gnoseologia, e finché non superano e risolvono la molteplicità originaria nella superiore unità della filosofia, si muovono sul terreno del realismo, e guardano perciò alla natura: quelle naturali alla natura nella sua immediata forma empirica; quelle matematiche a una natura schematizzata e calcolata; quelle morali a una natura idealizzata, in cui oggetto di osservazione sono fatti ravvisabili soltanto in forma concettuale, ma anch'essi appartenenti al così detto mondo dei fenomeni, supposto preesistente all'osservazione sistematica dell'indagine scientifica e quindi collocato già *in rerum natura*. Il mondo morale della scienza *stricto sensu* è perciò un mondo tanto naturale quanto quello dei naturalisti: indipendente dalla riflessione, e non domabile perciò col potere della volontà; intelligibile in quanto ha anch'esso una sua struttura necessaria, definita dall'essere e dal modo di essere de' suoi elementi. Conosciuto o non conosciuto, è sempre quel medesimo, come il corso degli astri nelle loro orbite, nelle più remote plaghe dello spazio celeste, come il corso segreto delle acque attraverso gli strati profondi della terra. Quando vien conosciuto, è una nuova scoperta, non la costruzione d'un nuovo concetto: avvenuta la scoperta, all'essere

pensante non rimane che consentire e quetarsi; ogni suo sforzo di saper oltre, sapere di più, sarebbe pretesa vana, presuntuosa e dissennata. Come si scopre l'America o il radio, così si scopre una legge economica; e si è parlato perciò, a ragione, di una « fisica sociale ».

Anzi, tutta la scienza del mondo morale nel secolo decimonono si volle conforme nei metodi alle scienze fisiche, perché si concepì sullo stesso piano e col medesimo presupposto.

5. – *Difficoltà insormontabili derivanti dal presupposto delle scienze.*

Era il presupposto naturalistico; che, come ogni altro presupposto, è un pensiero, ma un pensiero che, affermando se stesso, afferma insieme una realtà anteriore e da cui perciò egli medesimo è condizionato. Una realtà poi, che, a ben considerare, non è una particolare realtà, ma tutta la realtà pensabile; tutta quella che si deve pensare, e nella cui conoscenza consiste ogni sapere propriamente scientifico. Realtà perciò concepita in guisa da rendere inconcepibile la stessa attività pensante, che, data quella realtà, dovrebbe pur essere qualche cosa di nuovo e sopraggiunto ad essa.

Tale infatti la tendenza di ogni naturalismo. Il quale comincia dal porre la natura come antecedente del pensiero, ossia dello spirito che la pensa; ma poi, posta la natura, dalla logica di questo concetto è spinto a negare lo spirito. Spinta, a cui tanti naturalisti, in ogni tempo, si sono sforzati di resistere sentendo pure la forza delle esigenze morali, che richiedono e impongono il concetto di una realtà spirituale diversa, perché libera, da quella naturale; ma a cui è molto difficile che resista chi abbia l'abito scientifico della coerenza logica e il coraggio del pensiero che intrepidamente si abbraccia a' suoi concetti,

e trae tutte le conseguenze da' principii che ha accettati; e se le conseguenze ripugnano, respinge i principii. Sono note le disperate difficoltà in cui si son travagliati nella seconda metà del passato secolo molti studiosi di scienze morali per non aver avuto il coraggio di ricavare le conseguenze dai loro principii, che erano naturalistici e portavano perciò totalmente alla negazione di tutte quelle esigenze spirituali, d'ordine logico, o morale, od estetico, la cui presenza e consistenza era l'unica caratteristica del loro obbietto e formava l'unico titolo della loro autonomia.

6. – *Naturalismo e realismo.*

Ma il naturalismo è naturalismo quando è *realismo:* ossia quando è rigorosamente concepito e del tutto coerente. La natura cioè di cui si parla, non dev'essere la *nostra* natura, la natura che noi pensiamo e troviamo perciò nel nostro pensiero e che muta pertanto col vario atteggiarsi di questo, e si sviluppa e varia di continuo col progredire incessante di questo. Dev'essere la natura che si suppone debba esistere prima che noi cominciamo a pensare, e quindi condizioni, come ho detto, il pensare. Non la natura *in intellectu,* ma *in re,* o, come si dice scolasticamente, realisticamente intesa.

E non è cotesta la natura come viene intesa comunemente da ognuno che pensa che la luce e i colori, quelli che egli vede, non ci sono perché egli li vede, ma li vede perché ci sono? e che in generale questo mondo luminoso o buio, trasparente od opaco, e grave, e vivente, ecc., egli lo trova, e c'era prima di lui, e de' suoi parenti e protoparenti? Quello che prima vien fatto di pensare è appunto questa natura *in re,* che è la natura del naturalista. E questo modo di pensare rimane alla base del pensiero di cui ordinariamente ci si contenta agli usi ordinari della

vita, finché lo spirito non si riscuota di dentro e non costringa a riconoscere la sua presenza e la sua potenza: e fa parte di quel senso comune, da cui gli uomini sono abitualmente governati, sempre pronti ad appellarvisi e ad abbracciarvisi come a tavola di salvezza ogni volta che la loro pigrizia intellettuale sia violentemente urtata dal paradosso filosofico e costretta a pensare un pensiero che a primo aspetto sembri assurdo.

Così, contro il realismo delle scienze non unificate, non approfondite, non ricondotte all'unica sorgente da cui tutte scaturiscono insieme coi loro rispettivi obbietti, contro il realismo del senso comune, ecco insorgere l' idealismo, che pretende far a meno di quel tale presupposto di una natura esistente di là e prima del pensiero; come dire pretende schiantare il mondo dalle fondamenta!

7. – *La leggenda dell' idealismo.*

Converrà, forse, a questo punto, sventare una vecchia leggenda, che è tanto spiritosa e graziosa e s'è prestata sempre a far sorridere alle spalle degl' idealisti; ed è cara perciò, perché divertente, a tutti gli uomini di buon senso. Ma è una leggenda. Essa dice che l' idealista se siede, non siede sulla sedia, ma sull' idea della sedia; se ha fame, non mangia pane e companatico, ma si contenta della sola idea di questa grazia di Dio; e così via discorrendo!

È troppo evidente che si tratta di una facezia, che dev'essere nata da un equivoco; e che l' idealista non può aver mai pensato nulla da cui si potessero dedurre conseguenze tanto sbalorditive. Giacché gli equivoci son tanto facili nella filosofia, dove ogni parola, cioè ogni concetto ha una ricca storia non agevole a possedersi dagli stessi specialisti. È troppo evidente che qualche ragione gli idealisti, quando si riferiscono allo stesso

e proprio oggetto della comune esperienza nominato « sedia » e dicono che quest'oggetto stesso, e non l' idea di esso, è né più né meno che un' idea, debbano pure averla. E chi non vede quella ragione, non può concluderne altro se non che egli non capisce, come ognuno è prontissimo a confessare innanzi ad ogni teorema di qualsiasi scienza speciale quando non sia in grado di ripercorrere la via che a quel teorema ha condotto.

8. – La negazione idealistica della natura.

Definendo come idee tutti gli oggetti dell'esperienza, anche sensibile, l' idealista nega la natura. È vero; ma non è stato l' idealista a negare in questo modo la natura. Questa è l'eterna negazione che ne fa il pensiero: il pensiero di tutti, idealisti o non idealisti, filosofi o non filosofi. La differenza, se mai, è tutta qui: che gl' idealisti lo fanno e lo dicono; e tutti gli altri lo fanno e non lo dicono. *Nesciunt quod faciunt.* E perché non sanno, ridono e si divertono con facezie che non toccano menomamente la questione. La quale nasce dall' impossibilità che il pensiero esca da se stesso; poiché, qualunque integrazione si tenti del carattere meramente ideale di quel che si pensa per passare (cone si fantastica) dalle idee alle cose e dal pensiero alla realtà naturale, questa integrazione non può aver luogo se non dentro al pensiero e sostituendo un nuovo pensiero al precedente, più ricco, più completo quanto si voglia, ma sempre egualmente pensiero. E infatti quel che si pensa della natura, *in toto* e ne' particolari, è sempre un certo contenuto o prodotto della coscienza, il quale ha una storia parallela (identica) alla storia di questa: è un' immagine, un concetto, un sistema, a seconda del grado di svolgimento mentale dell'uomo che se la raffigura. Alla domanda: che cosa essa sia, una risposta dà il fanciullo, e un'altra l'uomo

maturo; una ne dà l'uomo primitivo e un'altra, molto diversa, l'uomo civile; in un modo risponde l'uomo comune, e in mille diversi modi l'uomo addottrinato. La cosa fantasticamente immaginata di là dal pensiero come unica, non si afferma in concreto, qual' è in fatto posseduta, comunque, dal pensiero umano, se non in mille e mille forme disparate, e quasi come infinite cose diverse, che tra loro, a rigore, non sono paragonabili.

Il proprio dell' idealista è di tener fermo a questa osservazione, la quale del resto è alla portata di tutti, perché suggerita dall' immanente esperienza della nostra vita spirituale. Tutti i postulati, onde realisti vecchi e nuovi si sforzano di non arrendersi ai dettami di questa irrefragabile esperienza, o sono ingenuità fanciullesche, intollerabili sul terreno della riflessione scientifica, che è sempre riflessione critica; o sono acrobatismi folli a cui la nostra mente non può abbandonarsi senza la certezza assoluta di precipitare nel vuoto dell'assurdo.

9. – *Il torto dell'idealismo.*

D'altra parte, la questione non è risoluta quando s'è detto che la natura, o in generale la realtà esistente, è pensiero. Ingenuo anche l' idealista, che si serri in questa proposizione come in una torre inespugnabile, e chiuda l'orecchio al clamore degli avversari, che continuano di fuori a protestare, che altro è la sedia altro l' idea della sedia, o se si preferisce un più nobile esempio, altro cento talleri, altro il concetto più compiuto che si possa avere dei cento talleri stessi [1]. Se il torto dell'antidealista è di non scorgere le ragioni dell' idealismo, un torto, e anche più grave, lo ha pure l' idealista che non si rende

---

[1] Cfr. il luogo famoso di KANT, *Krit. d. r. V.*, ed. dell'Accad., p. 401.

conto della difficoltà del suo avversario. Il quale ha le sue ragioni anche lui, in quanto bisogna pure intendere come mai si possa nettamente distinguere — come pur deve ogni più convinto idealista — tra l' idea di cento talleri e cento talleri reali.

10. – La risposta dell'idealismo ai realisti.

E l' idealista si è proposto, in verità, da un pezzo tale questione. La risposta classica è che l' idea, che è semplice idea irreale, è astratta, laddove l'altra, che è la stessa realtà, è concreta: la prima cioè è un' idea considerata in se stessa, fuori del sistema totale dell'esperienza, o meglio del pensiero; la seconda è l' idea stessa connessa col sistema, in guisa da far tutt'uno con esso. Irreale è ciò che si pensa da un punto di vista particolare, quasi ipotesi provvisoria, che non trova poi il suo posto nel tutto di quello che è, almeno a volta a volta, l'assetto compiuto e come definitivo del pensiero; laddove quel che si pensa perchè si possa pensare tutto quello che in definitiva si pensa, non è più niente di soggettivo e parvente, ma ha la solidità di tutte le cose obbiettive, da nessuna delle quali è dato all'essere pensante prescindere.

In cotesto sistema tutto è correlativo, e nulla può dirsi che abbia titolo speciale a considerarsi come realtà fondamentale e quindi pietra di paragone di ogni altra realtà. Né empirismo né razionalismo. Un'esperienza sensibile che contraddica ai principii costitutivi della ragione sarebbe, ed è infatti, respinta da ogni pensante che ripugni ad avvolgersi in una manifesta assurdità, dove ogni luce di pensiero si spegne. Il più serrato raziocinio dedotto dalle leggi essenziali della ragione, da cui nessuno può prescindere senza annullare in sé il pensiero, se urti in una sensata esperienza che si dimostri effetti-

vamente irrefragabile, non ci autorizza a riconoscere una realtà obbiettiva della quale non sia da dubitare.

Il pensiero è veramente sintesi a priori: unità inseparabile di esperienza e di ragione, connaturate e coalescenti. E ogni volta che si vada di là da siffatta unità, si spazia nel regno delle ombre, dove il pensiero non abbraccia nulla di reale: idee astratte (metafisiche, come una volta si diceva) o sogni: sogni d'un attimo o sogni tenaci, che avvolgono l' individuo in un velo impenetrabile di illusioni.

11. – Il difetto della risposta idealistica e l'esigenza realistica.

Ebbene, questa risposta evidentemente non basta. La totalità del pensiero non può ritenersi nota sufficiente a discriminare il pensiero reale dall' irreale. Se questa fosse sufficiente, i sogni sarebbero realtà, perché nessun sogno manifesta dall' interno, al sognante, la sua particolarità. E la realtà si troverebbe del pari colta e fermata, in ogni sistema metafisico pel fatto stesso della sua sistematicità, che non può non essere totalità. Laddove l'uomo che vive con le sue passioni, co' suoi dolori e con le sue gioie, stretto alla vita, coi piedi sulla terra, l'uomo reale, non può mangiare, né vestire, né lottare, né far nulla dentro al sogno più bello degli stessi poeti, né dentro a quella natura tutta trasparente, tutta ideale, che è la vera natura nel sistema del metafisico.

La totalità è una sfera che deve avere il suo centro fisso, intorno al quale possa muoversi; è, se si vuole, una ruota con infiniti raggi che vanno dal centro alla periferia, ma non potrebbe girare se non avesse un perno immobile, intorno a cui girare. Ci vuole il sistema, ma ci vuole anche il perno del sistema. E questo perno manca a quella concretezza che si fa consistere nella totalità del pensiero.

Che è totale, completo, ma è ancora astratto: e ci dà una realtà ancora semplicemente possibile, non l'effettiva salda realtà, in cui è possibile non soltanto sognare o pensare puri pensieri, ma vivere: vivere nella pienezza delle relazioni onde ogni vivente integra la propria individualità.

12. – Il perno della esperienza.

Ecco la vera domanda a cui deve rispondere l' idealista: qual' è questo perno, che è il principio generatore dell'assoluta concretezza, onde il pensiero può dirsi esso stesso realtà?

Fuori dell' idealismo la risposta è facile: cotesto principio è nella cosa oggetto dell'esperienza; nel dato che lo spirito riceve dall'esterno, nella natura — la madre natura — che è sempre lì, innanzi a noi, a far cadere tutte le nostre illusioni, a smentire tutte le nostre presunzioni, a correggere tutti i nostri preconcetti: maestra infallibile, attraverso la quale siamo tentati di pensare che parli e si sveli un superiore e più autentico maestro, ma che, comunque, è, almeno nell'ordine dell'esperienza, la diretta fonte d'ogni nostra fondata cognizione.

13. – La natura « nostra ».

Facile risposta, ma evidentemente priva di valore, una volta scoperto il carattere originario ed essenziale di questa natura, che non è esterna se non in uno spazio che si spiega in relazioni ideali, tutte interne alla nostra stessa coscienza, e che perciò non è presupposta dalla nostra attività pensante, anzi la presuppone: non è un *prius*, anzi un *posterius*, ossia uno dei raggi di quella ruota, che si desidera fissare ad un perno. Cotesta natura o è,

essa stessa, un sogno, o è un sistema di idee astratte. Non può scambiarsi con quella vera, reale, salda natura, che ci ha generati e ci sostenta, in cui viviamo e di cui viviamo, anche sentendo, anche pensando.

Certo noi abbiamo bisogno, per dar consistenza al pensiero, della natura. Abbiamo, per così dire, bisogno di discendere dalle cime del pensiero, dove par che tutto sia vanificato in raffigurazioni diafane, in cui ci sono le cose, tutte, e non possiamo servircene, ci sono i nostri nemici, ma non possiamo abbatterli e neanche colpirli, ci sono anche i nostri figli ma non possiamo abbracciarli: abbiamo bisogno di discendere da queste cime che frondeggiano in alto sui rami, giù per i rami, pel tronco dell'albero di questo esser nostro che ci fiorisce nel pensiero, fino alle radici, onde l'albero si sprofonda nel suolo, e così si lega alla terra, e quindi al cosmo, al tutto, in cui soltanto si vive vita reale.

Ridiscendere dal pensiero alla sua radice. E qual'è questa radice ? In essa soltanto sarà possibile scoprire il perno della certezza di questo mondo che è il *nostro* mondo, e di questa natura che è la nostra natura.

14. – La natura sentita.

La *nostra*. Non è questa la differenza essenziale della effettiva natura, esistente, in cui prende posto e a cui si riferisce, direttamente o indirettamente, ogni elemento costitutivo del mondo reale, da ogni possibile natura, meramente ideale, costruita fantasticamente o logicamente? Non è in questo originale o imprescindibile rapporto tra la natura e noi (l' Io) il carattere determinante della natura, che l' ingenuo empirista considera esterna al pensiero e sorgente di ogni cognizione legittima, e che nessun filosofo può eliminare, come quantità trascurabile, da quella esperienza totale e concreta, che sola ci dà la realtà

esistente? Una natura anche meramente pensata, in astratto, anche meramente immaginata, se pensata o immaginata con coerenza, darebbe luogo a un'esperienza totale, ma sarebbe tuttavia irreale, perché non sarebbe *questa* natura, che è la natura che noi sentiamo, cioè che è contenuto del nostro sentire, in quanto sentiamo di sentire.

15. – Il sentire, il corpo o la natura.

Ora il contenuto del nostro sentire non è certamente lo stimolo fisiologico della sensazione, come si favoleggia nella psicologia empirica. Il concetto di questo stimolo pecca di duplice astrattezza: una derivante dalla costruzione scientifica di un pensiero che rende possibile l'analisi dell'esperienza e la conseguente individuazione, — a rigore, affatto ipotetica, — dell'antecedente fisiologico del sentire; e l'altra, dalla separazione che tale teoria introduce nel complesso inscindibile dell'ambiente e dell'organismo, in cui un qualunque stimolo può operare, a fine di isolare questo stimolo e fissarlo come per se stesso operante. La verità è che, anche volendo pensare l'occhio o il nervo ottico affetto da un determinato movimento, non bisogna staccare né occhio e nervo ottico dall'organismo, né il movimento, che all'organismo vien comunicato dall'esterno, dal sistema fisico-chimico di cui esso fa parte, e neppure l'organismo dal cosmo. Tutto è legato, e forma unità. Sicché né è possibile parlare, se non per astrazione, del nostro occhio senza sottintendere che esso è l'occhio del nostro corpo, né questo si vede in realtà se non nello sfondo di tutto il sistema delle cose naturali. E come la funzione d'un organo qualsiasi del nostro organismo è ben la funzione di tutto l'organismo, la cui vita generale concorre tutta in quella particolar forma, ed è il nostro corpo che per esempio si ferisce, quando vien ferita la

nostra mano, o il nostro pollice, o la punta sola di esso; così nel nostro corpo, per chi non si arresti a una semplice astrazione, è impegnato il macrocosmo, la natura.

Il contenuto del sentire, in quanto, ripeto, si sente di sentire, dunque non è uno stimolo, ma, sempre, il corpo, anzi la natura. Sempre una natura determinata; ma, comunque, la natura nella sua totalità. Macrocosmo e microcosmo coincidono, perché questo è la determinazione di quello, che nella sua indeterminatezza ideale si riduce a semplice astrazione. La concretezza della natura è il nostro corpo particolare come specchio dell'universo.

16. – Il corpo come contenuto dell'autocoscienza.

Orbene, il nostro corpo si può dire che sia quel tale perno di cui ha bisogno la realtà per essere nel nostro pensiero realtà, e valere come tale. Ma il nostro corpo, in quanto nostro: ossia il solo corpo di cui in concreto si possa parlare. Che è quello che Spinoza definì *obiectum mentis* (*obiectum ideae humanam mentis constituentis*) [1], e il nostro Rosmini concepì profondamente come il termine del *sentimento fondamentale*: « sentimento », com'egli disse, « muto, sordo e cieco, e del tutto ottuso » [2], che è tuttavia

---

[1] *Eth.* II, 13.

[2] Mi si consenta anche qui di citare un luogo dell'*Antropologia* del Rosmini: « A formarsi nettamente il concetto di questo sentimento fondamentale corporeo, conviene sceverarlo da ogni altro sentimento o sensazione. Conviene dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni de' sensi esteriori, e ancora tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell' interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente tutte queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominammo sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere. Ma si troverà allora, che questo sentimento è a pieno uniforme e semplicissimo: in esso non si distingue figura alcuna, poiché la figura è data da' sensi esteriori; non vi sono in esso colori, perocché i colori sono dati dal

la base, o radice che dir si voglia, di tutta la vita dello spirito. Giacché alla base di questa in forma chiara od oscura (*confuse cognoscitur* diceva Spinoza del corpo) c'è sempre il principio nel cui svolgimento e progressivo incremento consiste tutta la vita dello spirito: l' Io, l'autocoscienza. Che è coscienza di sé, ossia rapporto di sé con sé stesso: unità di due termini; ciascuno dei quali, diviso dall'altro, e considerato per sé, di qua dall'unità in cui si realizza la coscienza, non è coscienza, ma ciò che della coscienza è contenuto: non, dice il Rosmini, il principio senziente, l'anima, ma il principio sentito, il corpo.

17. – Unità indivisibile dei due termini dell'autocoscienza; o il corpo interno.

Rosmini per altro e lo stesso Spinoza non vedono rigorosamente l'unità, in cui i due termini s' incontrano.

---

solo senso degli occhi: senza figura poi né colori, egli non può aver né pure confini di sorte che lo contornino, e il campino nello spazio.

« Benché adunque l'uomo potesse riflettere sopra di questo primo suo sentimento, tuttavia, supponendo che niun'altra sensazione avess'egli ancora sperimentata, non potrebbe per guisa alcuna cavare da un tal sentimento quelle idee e que' concetti, che noi abbiamo presentemente del corpo. Ciò nulla ostante (dato sempre che potesse riflettere sopra di sé), egli avrebbe in quel solo primo sentimento bastevol campo a conoscere, che in lui sono giunti insieme due principii, cioè ch'egli sente, e che questo sentire gli viene dall'azione di un qualche cosa diverso da sé stesso, sebbene questo qualche cosa diverso da sé stesso nol saprebbe poi definire a sé stesso altro che come cagione prossima di quel sentimento vitale.

« Che se di più un tal uomo volesse imporre un nome a questa cagione prossima che agisce in lui, e se il nome a cui egli si abbattesse da imporle fosse quello di *corpo*; certo è, che parlando egli con gli altri uomini, e gli altri uomini con lui, non s' intenderebbero insieme. E la ragione di ciò è assai chiara. Egli non aggiunge altro valore alla parola *corpo*, che quel solo di esprimere la causa dell' unico sentimento che si può dire, in certo modo, muto e sordo e cieco, e del tutto ottuso; quando gli altri uomini col vocabolo *corpo* intendono segnare la causa d' infinite lor sensazioni vive, variate, mobili, definite, figurate, colorate, ecc., né solamente la causa di queste sensazioni, ma ben anco il soggetto di molte d'esse, pigliandole per sensibili qualità di quella causa » (*Antrop*. ed. Batelli, pp. 64-65).

Il primo stacca realisticamente, ancorché la sua esigenza speculativa sia più profonda [1], i due principii e arriva a parlare di causalità del corpo sull'anima; il secondo afferma dommaticamente l' unità dei due attributi, come egli chiama le due facce irriducibili dell' unica sostanza ma non dimostra come da tale unità scaturiscano i due termini. Ed entrambi tuttavia mettono, per così dire, la mano sul problema. Entrambi indicano precisamente il punto, dove solo è possibile vedere il corpo, cioè la natura e la salda realtà, in cui il nostro pensiero ha bisogno di muoversi. Noi osserviamo che veramente il corpo, il solo corpo da cui lo spirito, imprendendo le sue costruzioni conoscitive relative ad esso corpo e a tutto, possa prendere le mosse e che pertanto possa togliere a fondamento d'ogni sua costruzione intorno alla natura, è questo oggetto che immediatamente esso trova in sé stesso, in quanto si sveglia, o meglio è esso stesso, ponendosi qual'è essenzialmente, coscienza di sé (sentir di sentire). Dove questo *sé* non è esso stesso coscienza di sé, sibbene termine o contenuto di tale coscienza, quel che tutti sentiamo, oscuramente, al limite della nostra vita consapevole, quasi suo presupposto: il nostro corpo, la nostra natura; cioè la natura: lo stesso sentire, che per attuarsi si sdoppia,

---

[1] Vedi l' interpretazione a cui trae la sua dottrina BERTRANDO SPAVENTA, *L'anima e l'organismo*, cap. 5, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, I (1920), pp. 317-321. Chi voglia tuttavia rendersi conto della differenza tra la natura come essa s' intende ancora da Hegel e la natura come noi l'intendiamo, può vedere quel che scrive lo SPAVENTA (interpretando Hegel) nei *Principii di Etica* (Napoli, 1904), p. 63; dove, parlando del corpo come termine del senso immediato, dice: «Questo senso è quello che il Rosmini — parlando dell'anima, in quanto sente, cioè in quanto semplice anima, e non ancora dell'anima in quanto intende, in quanto spirito — chiama *sentimento fondamentale*; il cui termine è appunto il corpo, l'esteso (solido) *simpliciter*, interno. Tale è lo spazio appunto, non come il principio della natura, ma in quanto termine, in quanto sentito, in quanto mio spazio: non l'esteso in quanto fuori dell' inesteso, ma in quanto contenuto nell' inesteso». Questo principio della natura che non sia contenuto dall' inesteso, questo è ciò che il nuovo idealismo non può più ammettere.

e negando la sua pura, astratta, inattuale soggettività di puro sentimento, diviene senso di sé, cioè appunto Io, autocoscienza, pensiero, sintesi di soggetto e oggetto.

18. – Il corpo come costruzioue dell'anima.

Ma non è un presupposto, come il realismo s' immagina; giacché la sua esistenza presuppone quell'unità sintetica in cui consiste l'autocoscienza. Sopprimete l'unità, e avrete soppressa la dualità di cui essa è la relazione originaria e generatrice. Togliete l'anima, ed è tolto il corpo. Lasciate lavorare l'anima, ed avrete nel corpo la sua costruzione sempre più ricca, più determinata, più complessa, più armoniosa, più spirituale.

19. – Microcosmo e macrocosmo.

Il vero corpo è esterno ed interno all'anima. Esterno in quanto è il termine che il principio della coscienza oppone a sé in modo assoluto e irriducibile: ma, poiché attraverso tale opposizione di sé a sé la coscienza si realizza come quell'autocoscienza che essa originariamente è, il corpo è interno al processo della coscienza. E non l'anima è dentro al corpo, anzi il corpo è dentro all'anima, se questa si concepisce, quale dev'esser concepita, come quel processo ond'essa, non essendo immediatamente, si realizza.

Interno il microcosmo, interno il macrocosmo, poiché l'uno è l'altro. Il che vuol dire che per rendersi conto del principio dell'autocoscienza, che è il puro sentire, non bisogna fermarsi alla fantastica idea, piuttosto angusta e meschina, per cui l'anima si rinchiude nei brevi termini dell'astratto microcosmo; voglio dire del corpo quale per astrazione d'ordinario si concepisce, ritagliato sullo sfondo dello spazio e del tempo. Questo è il corpo astratto, non il corpo concreto, che noi dobbiamo cominciare

primieramente a sentire, per poi poterlo a grado a grado conoscere e parlarne in tutti i modi in cui ci accade di parlarne.

20. – *Il sentimento come punto di coincidenza del pensiero e della realtà.*

Il puro sentire, il sentimento, è dunque il principio, in cui il pensiero, al suo primo albore, e la realtà, nella sua più profonda radice, coincidono. Movendo di lì la realtà è la nostra realtà, quella concreta realtà in cui viviamo, e il nostro pensiero è la coscienza sempre più chiara, più logica, più consapevole che la realtà stessa (non noi di contro alla realtà) viene acquistando di sé, perché in tale coscienza essa viene sempre più potentemente realizzando sé stessa. E in questo concetto viene risolto e composto l'antico dissidio tra il realismo e l' idealismo e s'apre uno spiraglio, dal quale si può, se non m' inganno, gettare uno sguardo nuovo sul mondo e vedere in quella stessa realtà a cui mira la filosofia distendersi il campo vastissimo in cui lavorano e possono, anche più sicuramente di prima, continuare a lavorare tutte le scienze.

V.

L' ESPERIENZA

1. – Modernità del problema dell'esperienza.

Il problema dell'esperienza è problema moderno. Perché esso sorgesse, doveva prima costituirsi, con la coscienza rigorosa delle sue esigenze, il concetto della cognizione scientifica come cognizione a priori analitica e perciò necessaria, quale si costituì al principio della filosofia moderna in Cartesio. Allora infatti si poté cominciare a sentire il difetto di una tale cognizione e quel bisogno di correggerlo, da cui il problema dell'esperienza nasce, per opera, principalmente, di Locke e, indipendentemente da lui, di Vico.

2. – L'empirismo antico manca del concetto della soggettività e coincide perciò con l'intellettualismo.

Nell'antichità ci sono teorie dell'esperienza; ma il problema ancora non c'è. Empiristica può definirsi, per esempio, la teoria di Protagora; e le ragioni dell'empirismo si può dire siano presenti al pensiero di Aristotele, quand'egli pone alla base del pensiero il senso. Ma a tutti i filosofi greci, come poi ai filosofi medievali, manca il concetto della soggettività della conoscenza, che è per loro, come per tutti i filosofi naturalisti, un fatto della natura, oggetto anch'esso dell'osservazione e della speculazione dell'uomo. Questi, per loro, quando osserva e

specula, è uno spettatore che ha innanzi a sé tutte le cose esistenti nel tempo e nello spazio, e tra esse anche l'uomo con tutte le sue attività e proprietà, la conoscenza compresa. C'è l'oggetto del conoscere; e il soggetto c'è solo in quanto anch'egli prende posto nell'oggetto. Il vero soggetto manca. Manca la ricerca delle ragioni di questo oggetto, che c'è e non si cerca come e perché ci sia; il che vuol dire che manca ogni sentore del soggetto a cui l'oggetto si rappresenta, e per cui esso deve giustificarsi.

La filosofia cerca la *verità*, anche rispetto a quel che sia cognizione; ma non si preoccupa della *certezza* di questa verità: quella certezza che, da Cartesio in poi, diventa l'interesse prevalente della filosofia. Nel cercare la verità del conoscere, potrà con Platone trovarla nelle idee innate o a priori, e potrà con Protagora trovarla invece nel perpetuo movimento del senso partecipante, nella vita del senziente, al movimento universale di tutte le cose. Ma il concetto del posto che si può assegnare al fatto del conoscere nella natura, quale la speculazione filosofica se la rappresenta, è sempre quello. E Platone ammetterà una cognizione fissa, immutabile, eterna, perché per concepire la natura egli s'è persuaso, come gli Eleati, che convenga ridurla a quel puro essere, che è quello che è, e non può mutare; laddove Protagora vedrà nella cognizione che si adegui effettivamente alle cose, lo stesso mutamento immanente, secondo lui, nell'universo, che, per lui come per Eraclito, eternamente diviene. Aristotele è stato tante volte inteso, nella storia della filosofia, come il filosofo del divenire in opposizione al concetto platonico delle idee immutabili, e quindi la sua teoria del conoscere come la critica dell' innatismo e la dimostrazione della necessità, che anche la cognizione si sviluppi, cominciando dal senso per giungere all' intelletto. Ma, quando si va a vedere, il senso interviene in Aristotele come interviene in Platone. Delle cui idee innate l'uomo non acquisterebbe attuale coscienza

se esse, pur giacendo già nell'oblio dell'anima non ancora in possesso del divino che in sé contiene per sua stessa essenza, non fossero risvegliate dalla sensazione, che nella natura ci offre immagini rassomiglianti agli eterni modelli di tutte le cose. E in Aristotele il processo conoscitivo s'inizia bensì nel senso, ma mette capo nell' intelletto attivo. Il quale è il solo vero organo della schietta conoscenza, e non si sviluppa, né è risultato di sviluppo; anzi è il presupposto dello sviluppo; e come forma pura coincide con l'unità delle forme di tutte le cose, ed è pertanto il presupposto non soltanto dello sviluppo dello spirito umano, ma anche dello sviluppo dell'universale natura. Cognizione della verità, anch'esso, in quanto, come le idee platoniche, coincide con la verità, di là da ogni divenire; e quindi inconsapevole oggetto di cui, come per Platone. l'uomo mediante l'esperienza sensibile acquista coscienza. Le due dottrine rinvergano, perché l' intuizione fondamentale è identica: l'essere naturale, in cui il soggetto, e quindi l'effettivo conoscere, non ha posto. Ciò che vedono gli Accademici e tutti gli Scettici, e gli stessi Neoplatonici per quegli elementi di scetticismo che essi assumono per aprirsi la via alla loro dottrina di una cognizione soprarazionale.

3. – *Intellettualismo e dommatismo medievale.*

La stessa controversia medievale tra realisti e nominalisti si svolge in un campo in cui non ha luogo il problema dell'esperienza, quantunque nell'età moderna il nominalismo sia più d'una volta risorto in nome dell'empirismo per escludere dal conoscere vero ogni elemento che non si giustifichi per l'esperienza. Il realismo e il nominalismo si differenziavano e si combattevano per quella diversa intuizione metafisica della realtà di cui l'uno e l'altro erano conseguenza. Si trattava di definire la natura della

realtà, e non quella del conoscere. Gli uni e gli altri erano egualmente convinti di essere alla presenza della realtà; soltanto, i realisti ritenevano a mo' di Platone, che essa fosse da concepire come universale (sistema di universali); e i nominalisti pensavano invece che tutto è determinato e particolare, e diffidavano perciò dell' intelletto che spazia per l'astratto, per affidarsi alla percezione sensibile che si muove nel concreto.

Erano tutti dommatici, ancorché assaliti di quando in quando dal dubbio sul valore degli strumenti di cui l'uomo, essere finito e naturale, dispone per la conoscenza della verità. A nessuno viene in mente che questa stessa verità che si aspira a conoscere, sia un ideale dello stesso uomo. La verità, variamente concepita, è lì.

Dove ? Non certo nella mente dell'uomo. In sé, in quell'essere, che l'uomo deve conoscere; e che, se e quando si conosce, si svela e rappresenta quale essa è in sé, con un'evidenza che trasporta l'uomo fuori di sé e lo fa partecipe dell'essenza delle cose..

4. – *Il dommatismo e il dubbio cartesiano.*

Il dommatismo c'è ancora in Cartesio, come rimane tuttavia in Locke; ed è innegabile che rimarrà perfino in Kant. Ma il dubbio cartesiano ha questo valore, che, per la prima volta, esso fa sentire all'uomo che pensa, che dentro al pensiero bisogna cercare il fondamento d'ogni sapere, che non sia un semplice sapere dommatico, ammesso per vero perché chiaro e distinto, come Cartesio stesso dice, senza che se ne abbia certezza. La quale *certezza* infatti è possibile soltanto se il pensiero stia in se stesso, e in sé cerchi e trovi l'oggetto puro: poiché il dubbio sorge relativamente all'oggetto esterno di cui non si vegga per qual via sia raggiungibile. La verità del dommatico non ha valore se priva di certezza. Non ha valore per noi;

ma non siamo noi che, ad ogni modo, le dobbiamo riconoscere quel valore qualsiasi, che ad essa può competere, anche oggettivo?

5. – *Inizio di una critica del conoscere.*

Dunque, da una parte, il mondo con la sua verità; e dall'altra, il soggetto, per cui questa verità deve valere, ed esser certa. Non più il mondo solo, in cui rimanga compreso ed assorbito il soggetto; ma due termini, uno dei quali, il soggetto, di tal natura, che da esso convenga muovere ove si voglia parlare, a qualsiasi titolo, dell'altro. Il dubbio cartesiano colloca l'uomo pensante sopra uno scoglio, che è un punto in un oceano sconfinato, in una infinita solitudine. Di là dall'oceano è perfin dubbio che ci siano terre da raggiungere: il solo punto fermo, certo, è lo scoglio su cui si erge e sta il soggetto. La verità è immensa, la certezza è limitata a un punto solo. Ma questo punto vale più di tutta la verità; vale infinitamente più. E solo se trova il suo centro in quel punto, la verità può distendersi nell' infinita circonferenza per cui può spaziare un sapere legittimo. Legittimo perché critico, resistente al dubbio che può estendersi ad ogni verità in sé considerata e fatta astrazione da ogni suo possibile rapporto col soggetto che la concepisce.

Il dommatismo cade perché sorge il soggetto. Il quale è certo di sé e della sua verità: ossia di quello che egli pensa ed è oggetto suo, in quanto egli lo pone in essere e costruisce. Che è il profondo e originario significato del *cogito* cartesiano. L'essere del soggetto è il risultato (*ergo*) del suo stesso pensare, in cui consiste la sua essenza. È un essere sperimentato: un'esperienza.

6. – *Residuo dommatico in Cartesio.*

Cartesio si sforza poi di ricavare dal pensiero o soggetto Dio e la natura: ma in realtà quello che era il *soggetto* attivo del pensare, in questa deduzione si trasforma nel *concetto di questo soggetto:* concetto, da cui per analisi trae altri concetti. I quali non sono, e non possono essere più, realtà che il pensiero produce, bensì solo sostanze e attributi di sostanze che il pensiero presuppone; e la cui stessa cognizione perciò non può essere altro che un presupposto d'ogni cognizione del genere di quella che Cartesio ha scoperta nel *cogito*, che è principio produttivo del suo essere. Rinasce il dommatismo, e si torna alle idee innate di Platone.

7. – *Locke e la critica delle idee innate.*

Le idee innate saranno poi la croce di Locke, continuatore di Cartesio: polemizzi egli contro Cartesio o contro i Platonici di Cambridge poco importa, poiché il bersaglio, in sostanza, è il medesimo.

Combattere infatti le idee innate è combattere quel dommatismo, contro il quale era insorto il dubbio cartesiano. Le idee innate non sono certe, perché non sono un prodotto dell'attività del soggetto. Questo non potrà esser certo se non di quelle idee, semplici o no, che esso si forma o mediante la sensazione o mediante la riflessione sulla base della sensazione.

La *sensazione* di Locke non è più né quella di Protagora né quella degli atomisti. Questa era un fatto naturale. La nuova sensazione invece è una determinazione soggettiva: di quel soggetto, che Cartesio ha collocato sullo scoglio in mezzo all'oceano. Non è più la sensazione guardata dall'esterno, come tutti i fatti fisici, che l'uomo

osserva sapendo bene di esserne semplice spettatore estraneo; ma la sensazione quale può vedersi dall' interno del soggetto che vuole affacciarsi sulla realtà. La sensazione d'una volta era un fenomeno dell'oggetto; la nuova è una proprietà, anzi un atto del soggetto; anzi, propriamente, il soggetto stesso.

8. – *Origine del concetto di esperienza.*

A questo punto sorge il concetto o il problema dell'esperienza, nel senso moderno determinato chiaramente da Kant. Il problema è questo: per mezzo dell'esperienza superare il dommatismo della vecchia metafisica. Ora l'esperienza si oppone al dommatismo in quanto è costruzione del soggetto. Questo lo vede già Locke; ma Locke non sa concepire questa costruzione se non postulando una sensazione che è bensì atto del soggetto, ma un atto che importa un minimo di attività, ed è, prima di tutto, privo di quella libertà che è essenziale alla vera attività. La sensazione, più che un vero e proprio atto, è un'affezione del soggetto: affezione in cui il soggetto viene a trovarsi non per virtù sua, ma perché determinato da qualche cosa che è fuori di lui, da un mondo esterno, che rimane anche per Locke la realtà da conoscere.

Così per Locke ha ancora un senso la distinzione delle qualità *primarie* e delle qualità *secondarie*, fondata sopra questo presupposto di un mondo esterno al senziente. E quando questa distinzione si manifesterà assurda (Berkeley), non perciò verrà meno quella distinzione che ne era il fondamento, ancorché si formuli come differenza tra spirito finito e spirito infinito. C'è sempre un presupposto, che giustifica la sensazione, collocando il fondamento della sensazione fuori della sensazione stessa, in qualche cosa che, essendo fuori del soggetto, lo limita, e limita il suo processo costruttivo dell'esperienza. Que-

sto limite è la base di tutto, perché è la sorgente di tutto il valore dell'esperienza, ossia di tutta la conoscenza che ha valore.

9. – *Dommatismo superstite nel concetto iniziale della esperienza.*

Donde la doppia faccia dell'esperienza: la quale se da un lato è attività e libertà, dall'altro è passività e meccanismo; se da un lato è soggettività e certezza, dall'altro è oggettività, come si ama dire dagli empiristi, o meglio estra-soggettività, o non-soggettività. Quindi la guardi da un aspetto, e ti pare critica; la guardi dall'altro aspetto, e ti si svela dommatica. Ti vieterà una metafisica (la metafisica dell'essere intelligibile, che può essere spirito), ma te ne imporrà un'altra più o meno aperta e consapevole (la metafisica della natura, e il materialismo).

I filosofi dell'esperienza nelle loro tendenze antimetafisiche esprimono questa esigenza schiettamente critica di una conoscenza certa, che non può esser tale se non è costruzione del soggetto e postula quindi una concezione idealistica della realtà, che sia adeguata a un siffatto modo di conoscere; ma per la difficoltà che devono superare, e sono infatti difficilmente superabili, di concepire rigorosamente questo principio dell'esperienza come pura attività subbiettiva, ricadono in una metafisica vecchio stile della peggiore specie e la più contrastante col principio di cui si fanno forti. Giacché per quanto si sia posta in rilievo l' importanza del soggetto, esso rimane tuttavia sequestrato sopra uno scoglio, intorno al quale rumoreggia quell'oceano sconfinato, che egli pure, per vivere, deve affrontare.

10. – *Il problema della critica del dommatismo.*

Superare il dommatismo è possibile negando la immediatezza non pure delle presunte idee innate, ma di ogni posizione che debba valere per lo spirito. Giacché immediata non è soltanto l' idea innata, ma la stessa sensazione, se essa è un'affezione passiva, o, come Kant dirà, un *dato*; e, soprattutto, immediata (per il soggetto) è la cosa in sé — comunque si concepisca, anche in modo negativo, ossia come qualcosa d' inconcepibile — condizione della sensazione. L'esperienza si oppone alle idee innate perché queste sono qualche cosa di presupposto che l'esperienza invece spiega come un processo che si sviluppa, e non si sviluppa fuori di noi, ma in noi e col nostro attivo intervento. Che se il processo o la mediazione deve presupporre un immediato, tanto vale l' empirismo quanto l' innatismo. Il quale, come si è avvertito, non nega già che un certo processo ci sia, ma nega che questo processo possa condurre a una valida cognizione se non anteceda qualche cosa di non conoscibile direttamente e non sperimentabile, ma che un' ipotesi speculativa c' induca ad ammettere come condizione del processo presente alla coscienza.

11. – *Lo scetticismo di Hume.*

Ma superare ogni immediatezza, *hoc opus, hic labor.* La via presa da Cartesio era ottima: il soggetto non era, quale egli lo vide, esso stesso, nulla d' immediato. Era in quanto pensava; e il suo essere era tutto pensare. Ma il suo soggetto rimase poi legato allo scoglio; a scioglierlo dal quale non valsero gli sforzi poderosi dei filosofi che continuarono ad appellarsi all'esperienza e a combattere contro la metafisica. Hume, per esser logico, finì nello scetticismo. Poiché se la libertà del soggetto artefice dell'esperienza non deve esser riconosciuta nella sua attività

e produttività, se perciò tutto il buono dell'esperienza deve ridursi a quello che è bensì nel soggetto, ma non è del soggetto, ossia a quello che vi entra e vi si assume nella sua forma originaria immediata prima che il soggetto vi spieghi sopra il suo potere, la cognizione che non è sensazione, ma rapporto di sensazioni, non si giustifica. Si potrà avere una quantità informe e caotica di impressioni sensibili; ma l'ordine in cui esse vengono disposte, sarà poscia qualche cosa di sopraggiunto, destituito di quel valore che solo può essere nel contenuto del soggetto perché derivato dall'esterno, dove rimane la base dell'esperienza. Lo scetticismo di Hume è il più coraggioso concetto di questa ibrida esperienza, mediata-immediata, critica-dommatica, in cui s' indugia l'empirismo metafisico prekantiano: e dimostra con la sua rigorosità logica che questa esperienza, che pretende di essere la più antidommatica (e mena infatti allo scetticismo), coincide col suo contrario: col puro dommatismo. Il soggetto non può nulla; cioè non è nulla. Quel che è, è fuori del soggetto, e solo fuori del soggetto. Metafisica materialistica.

12. – *Il passaggio dall'empirismo al criticismo.*

L'empirismo, o filosofia dell'esperienza, in Kant diventa consapevole criticismo: ossia acquista più profonda coscienza della sua ispirazione critica, sia perché l'empirismo puro aveva condotto allo scetticismo, sia perché l'empirismo non era riuscito a sopprimere il razionalismo (da Cartesio a Leibniz) e però la metafisica contro di cui era insorto. Scetticismo e metafisica razionalista: due metafisiche, che per opposte vie dimostravano il fallimento dell'empirismo e la necessità di rifarsi da capo. Tornare ai principii: al *de omnibus dubitandum* che isola il soggetto e lo colloca nella sua reale posizione di soggetto, che è

da sé, per sé, tutto solo; e al *cogito*, che non è pensiero fatto, ma pensiero che si fa; non è contenuto di pensiero (le celebri idee, che da Platone in poi tenevano il campo !) ma attività pensante, pensiero in atto.

13. – Concetto kantiano della esperienza.

Kant vi tornò, esaltando l'esperienza come processo produttivo che il soggetto fa del proprio sapere; e l'esperienza perciò spiegando per mezzo di un principio che la trascende. La trascende come contenuto del pensiero, ma la realizza e vi si spiega in quanto l'esperienza si assume come attuale sintesi, che l' Io costruisce sulla base delle sensazioni. L' Io trascendentale è questo principio che come attività intuitiva e categorizzante forma l'esperienza. La quale, sciolta, per astrazione, dai nessi e dalle forme ond'essa si costituisce via via per l'attività sintetica del soggetto, non si riduce più alla presunta materia solida, ma disordinata, del sapere di Hume, ma a un'astratta molteplicità che non è nulla di concreto ed effettivamente esistente finché non sia ordinata dall' Io. Qualche cosa di inafferrabile, che l'analisi scorge nel fondo della intuizione empirica, onde si riempie ogni nostro pensiero che non sia un semplice concetto vuoto.

Il pensiero, insomma, con una possente scossa si ritrae in sé e si sforza di trovare dentro di se stesso il punto su cui deve far leva per elevarsi alla cognizione delle cose. Niente più di immediato per esso. La stessa intuizione sensibile è una costruzione soggettiva. E, intuizione o giudizio, niente della nostra esperienza ha concreta consistenza fuori del processo, in cui l' Io originario spiega la sua attività pensante. Qui l' esperienza è certezza: la « certezza » di cui da due secoli la filosofia europea andava in cerca. La metafisica, la vecchia metafisica delle idee (o dell'essere a cui le idee equivalgono), qui davvero

è battuta. Quel pensare analitico, a priori, deduttivo, che era il pensare proprio della metafisica, è tutto definitivamente svalutato. Era infatti il pensare proprio di un pensiero posto o dinanzi a una realtà già bella e fatta, e per intuizione appresa immediatamente nel principio comprensivo di tutte le sue conseguenze; o, se vuolsi, nel sistema dialettico di tutti i suoi elementi, tutti connessi tra loro e reciprocamente richiamantisi. Del pensiero adeguato a una realtà che è tutto quello che è, eternamente, identica a sé e incapace di qualsiasi cangiamento e sviluppo. Cartesio, passando, con la sua ricostruzione dell'argomento ontologico, dall'essere finito dell'uomo che pensa, all' infinito essere di Dio, aveva riaperto la via a questo pensare proprio della metafisica dommatica, che il suo *cogito* aveva virtualmente demolita. Hume prima e Kant poi videro la sterilità di questo pensare analitico, che va dall' identico all' identico, e quindi non si muove. E Vico contrastò in Italia fin da' suoi primi scritti questo degenere cartesianismo, opponendo al pensare deduttivo della metafisica di moda, il pensare sintetico, costruttivo, dell'esperienza, in cui *verum et factum convertuntur*: in cui, cioè, conoscere è fare, e in cui il vero è il certo, e la filosofia fa tutt'uno con la filologia.

Kant è il teorico più sistematico di questa nuova esperienza, che contrappone all'analisi del pensiero logicamente necessario ma vuoto la sintesi del pensiero, non meno necessario, ma certo di una verità determinata ed effettiva, qual'è quella di cui la sola intuizione sensibile ci può accertare. Ma risolve egli il problema dell'esperienza ? Vince egli davvero il dommatismo ?

14. – Il residuo dommatico del kantismo.

Anche in Kant rimane, com'è noto, un residuo dommatico che egli non è in grado di eliminare. Anche in lui l'esperienza ha un limite. La sua sintesi presuppone una materia

che il soggetto non si può dare da sé. Anche per lui attorno allo scoglio del soggetto si agita l'oceano tenebroso, in cui egli rinunzia bensì a figgere lo sguardo, ma che non perciò sente e teme meno de' predecessori. Con l'esperienza il soggetto non conosce altro che fenomeni, prodotti dell'esperienza. Ma quando inizia l'esperienza, e sempre una determinata, particolare esperienza, egli è affetto da impressioni sensibili, che sono per lui un dato la cui origine è fuori di lui in qualche cosa di inconoscibile, ma non perciò negabile: nel noumeno, o cosa in sé. La quale Kant non s'accorge che, come condizione del soggetto, a lui estranea, non potrebbe in alcun modo entrare in rapporto con lui senza renderne impossibile la libertà, l'originarietà e tutti quegli attributi per cui si può ammettere ch'egli conosca realmente con quell'apriorità, necessità e universalità che Kant riconosce alla cognizione empirica. Kant, nel concetto della cosa in sé, oppone una barriera insormontabile al vecchio materialismo: ma con questa barriera torna a rinserrare lo spirito dentro quel dommatismo metafisico, che il principio dell'esperienza doveva superare definitivamente. Il problema fa un passo notevolissimo verso la soluzione; ma non la raggiunge.

15. – *Pregi e difetti del concetto positivistico dell'esperienza.*

Ed è superfluo dire che la soluzione non si raggiunge nemmeno col positivismo posteriore. Anzi, questo fa molti passi indietro. Basta indicarne due.

In primo luogo, il positivismo, abbandonando o no il concetto della cosa in sé, si volge a una più arrischiata e dommatica metafisica, e materializza il soggetto e l'estrasoggetto.

In secondo luogo, smarrisce il senso, che in Kant fu vivissimo, della soggettività della sensazione, principio

e base dell'esperienza, limitandosi a considerarla, con ingenuità quasi protagorea, come mero meccanismo, e il soggetto quindi riducendo a mero corpo psicofisiologico (ossia ad un semplice oggetto).

Ma, a malgrado di questo duplice regresso dommatico, a malgrado della grande rozzezza del concetto di esperienza di cui esso si contenta a causa della scarsa cultura filosofica de' suoi corifei, è merito del positivismo aver tenuto fermo al concetto dell'esperienza come sorgente unica di un conoscere che abbia valore scientifico. Fu una meritoria battaglia contro le sterili speculazioni di stile platoneggiante che anche nel secolo decimonono alienavano la filosofia dal sapere concreto e indisponevano gli scienziati contro la filosofia[1]. È indubbio che una metafisica che faccia professione di spregiare l'esperienza e pretenda di chiudere l' intelligenza in un astratto raziocinare entro il cerchio di alcuni concetti logici assunti come evidenti e analizzati con interminabili analisi di analisi, è dopo Kant un vero *otium sine dignitate:* è una intellettualistica sofisticheria da considerare come perniciosissima gramigna nel campo di quel sapere costruttivo che occorre alla vita sana e feconda dello spirito umano. All'estirpazione di questa sempre rinascente gramigna il positivismo ha portato un valido contributo.

Non ha risoluto il problema dell'esperienza, non ha giustificato e chiarito nettamente questo concetto, che era tuttavia il filo d' oro del pensiero moderno, ha fatto molte confusioni e messo in tal guisa a repentaglio alcuni concetti di vitale interesse per lo spirito umano. Tanto meglio: perché tanto più vivo ed urgente è stato il pungolo che nella reazione al positivismo ci ha stimolati a guardare più in fondo al principio dell'esperienza. Il quale, anche male inteso e tratto a significati

[1] Cfr. quel che ne ho detto, a proposito dell'Ardigò, nelle mie *Origini della filosofia contemporanea in Italia,* II (Messina, 1921) pp. 314-26.

certamente insostenibili e apertamente erronei, poteva adempiere funzione tanto importante nel pensiero della seconda metà dello scorso secolo.

16. – La base del concetto positivistico dell'esperienza: la natura.

Giova infatti anche oggi prender le mosse dalla dottrina positivistica dell'esperienza.

La quale, appellandosi all'esperienza, intendeva contrapporre alle idee dell' intelletto, per sé prive di valore, i fatti della realtà. I quali non ci può esser dubbio che siano, almeno in un certo senso, la base e materia di ogni sapere. Fatti storici e fatti naturali, che pel positivista sono tutti fatti deterministicamente definiti, e cioè tutti, essenzialmente, fatti *naturali*. Conoscere è conoscere la natura (delle cose e degli uomini): conoscerla non in una presunta essenza di là dalle manifestazioni, che se ne ha nell'operare suo; ma in queste manifestazioni, e cioè nei fatti. I quali, poiché sono determinazioni della natura, non possono essere appresi se non mediante le sensazioni onde l'uomo, che è quel determinato essere fisiologico appartenente alla stessa natura, si mette in relazione con le altre parti di questa, essendone variamente affetto. L'esperienza è quasi un ponte gettato tra l' interno e l'esterno dell'uomo: ponte reso possibile dalla omogeneità dell' interno con l'esterno.

17. – Approfondimento del concetto di natura.

Ma che è questo corpo e che è questa natura circostante che fa tutt'uno col corpo? È una ricerca che abbiamo metodicamente condotta nel precedente capitolo. Ma, da capo: che è corpo? e che è natura? Per definire comunque il corpo e la natura di cui parlano i positivisti

un certo pensiero ci vuole; e poiché il pensiero conosce tutto solo mediante l'esperienza, è ovvio che per definire, ripeto, comunque, questi termini dell'esperienza, di cui ci si vuol render conto, bisogna pur presupporre un certo processo di esperienza. Interno ed esterno, corpo coi suoi organi e sistemi fisiologici, e mondo fisico e chimico ambiente non sono dati né idee innate: sono concetti, risultato di esperienza. La quale ha una storia, un principio e uno sviluppo; e attraverso questo sviluppo perviene a risultati sempre nuovi, movendo bensì sempre dallo stesso principio. Risaliamo a questo principio. Qui non si potrà parlare di sensazioni determinate, la cui distinzione richiede appunto il maturarsi di una certa esperienza. Non forze fisiche e chimiche; né corpo nostro come organismo distinto dal mondo circostante, e tanto meno organi di senso, e nervi, e cervello ecc. Tutto questo si vedrà e penserà dopo. A principio si sentirà semplicemente, senza sentire nulla di determinato: un sentire, da cui pur dovrà scaturire tutto quello che, sentendo, più tardi si distinguerà nello spazio, nel tempo, e in tutti i modi onde, sentendo e pensando, si costruisce tutto questo mondo fisico, in cui il nostro corpo è allogato: tutto dapprima raccolto e come fuso in un punto indiscernibile, oscuro, su cui il pensiero a grado a grado dovrà portare la luce delle sue distinzioni.

Lì il nostro corpo, e lì tutta questa che diciamo natura. L'esperienza stessa che originariamente ci dà questo contenuto, il corpo come la stessa natura, dovrà via via diventare quell'esperienza che distinguerà corpo nostro e altri corpi, e organi vari del nostro corpo, e vari rapporti tra questo e gli altri; ma dovrà pur da ultimo apprenderci che questo nostro corpo ritagliato nella natura in cui fa un sistema indivisibile cogli altri corpi, è un'astrazione, e che tutto in natura è connesso in guisa che, come fu visto dagli antichi, tutto è in tutto, e nel mio cervello vibra l'universo.

18. – Il sentire originario.

Dunque, a principio, questo sentire indistinto, in cui è la natura. Questo sentire primordiale, che è già unità sul punto di svegliarsi e diventare coscienza di sé; ma ancora non è coscienza, non è pensiero. E non può essere. Perché per essere pensiero, questo sentire che è tutto, bisogna che pensi, si svegli cioè e agisca. Superi questa sua immediata forma di essere. Come infatti la supera, e non può non superarla. Perché, si rifletta, questa sua forma di essere è ancora qualche cosa di astratto, che, idealmente, noi distinguiamo nel seno di una realtà, che in concreto è la sola possibile che ci sia: la realtà del pensiero, il quale è bensì sentire, ma sentire consapevole: un sentire consapevole nella coscienza. La quale è sentir di sentire: un sentire che si fa oggetto di sé, e perciò si fa Io. Coscienza, che è propriamente coscienza di sé (autocoscienza).

Questa è la sola concreta realtà che ci possa essere; giacché, se ce ne fosse un'altra, quest'altra, limitando la realtà della coscienza, la determinerebbe e spoglierebbe perciò di quella libertà, senza la quale la coscienza decade a meccanismo, e vien meno il valore di quell'affermazione che è implicita in ogni atto di coscienza.

E d'altra parte, quell'esperienza, a cui ci si deve affidare, in tanto ci attesta l'esistenza della sensazione, in quanto ce la fa argomentare dalla coscienza che ne abbiamo, ossia in quanto essa è già non più sensazione, ma coscienza, pensiero della sensazione. C'è, si può dire, in quanto non c'è. E pertanto, parlare di sensazione ha un senso, se si sottintende il pensiero che la contiene come suo oggetto [1].

---

[1] Sopra queste avvertenze essenziali invito a riflettere tutti i critici frettolosi e faciloni che a proposito della mia *Filosofia dell'arte* (Milano, 1931) hanno parlato di naturalismo o misticismo naturalistico, di rinascente realismo, che minaccerebbe (per mia disavvertenza ?) di menomare o annullare il mio idealismo; e di intellettualismo,

19. – Attualità del sentire nel pensare.

Dunque, sentire in quanto sentir di sentire, Io, pensiero. Il quale perciò non viene dopo, se non in questa sua ricostruzione ideale, al sentire, di cui è, a un tratto, negazione e affermazione; poiché solo attraverso la negazione che ne fa il pensiero, il sentire è quel qualcosa di effettivo, reale, concreto, come il primo momento ineliminabile di quel processo che si realizza pensando (*cogito, ergo sum*).

Primo momento del pensiero, interno al pensiero, ma base indefettibile. È il mondo che si dice fisico, nella sua effettività interiore. È, al modo stesso, il nostro corpo. Il mondo fisico nel suo tutto, e in ogni sua parte, specchio del tutto; il nostro corpo, del pari, nel suo tutto, e in ogni suo organo, vivo della vita che circola in tutto l'organismo. Esso sente il suo sentire, cioè pensa ed è quell' io che può dire di essere *quatenus cogitat*.

20. – Il senso o corpo come essere immediato dell' Io.

Nulla prima dell' Io; ma l' Io non è immediatamente. È ponendosi in essere, diventando insieme soggetto ed oggetto, in una sintesi necessaria. La sua immediatezza, quella soggettività da cui esso muove per essere non soltanto soggetto ma quell'unità di soggetto e oggetto in cui, in concreto, esso si attua, quel fondo per sé oscuro ma che egli illumina col suo eterno farsi, quel primo

---

al quale, dopo avervipolemizzato contro da più di trent'anni, io oggi, in fine, mi arrenderei ecc. ecc. Banalità di dilettanti, ai quali bensì l' invito a riflettere, a leggere più attentamente, a studiare, e a pensar prima di sentenziare, intendo bene che non potrà essere molto utile; ma potrebbe essere avvertimento opportuno per coloro che dilettanti non sono, anzi cattedratici di barba prolissa e dovrebbero leggere ma non leggono e si affidano, per giudicare, alle piacevoli invenzioni dei dilettanti corrivi a scribacchiar di tutto ad orecchio, e ai giudizi temerari dei critici per cui la critica è divenuta ormai sfogo cieco di livore incontenibile.

punto, da cui egli prende le mosse nel suo eterno cammino, la base solida e incrollabile su cui egli con la sua immanente attività edifica se stesso, e in se stesso tutto quel mondo determinato che egli in se stesso viene ad ora ad ora determinando, quello è il senso, che, visto dall'esterno, è il corpo, lo stesso mondo fisico.

21. – Il « dato » come essere nel divenire dialettico del pensiero.

Immediatezza, dunque, che spiega perché filosofi della finezza di un Kant, hanno potuto parlare di « dato »; ma quella sola immediatezza che dialetticamente può ammettersi nella vita spirituale: una immediatezza che c'è in quanto si nega e risolve. E già, dialetticamente, si sa, d' immediato non c'è se non l'essere, il quale non è se non in quanto s' immedesima col non essere, e diviene. Il pensiero è quell'esperienza di cui il criticismo moderno, fino al positivismo, va in cerca, in quanto è la risoluzione necessaria del suo immediato essere; che, come tale, è senso. Sempre esperienza determinata in ragione della determinatezza di questo essere immediato: il quale, partecipando al processo dello spirito, ne riflette lo svolgimento. E il pensiero è certo appunto perché attraverso l'esperienza esso risolve, e quindi contiene in sé sia pure negativamente, l'essere immediato del soggetto pensante: sente il proprio sentire. Ode con le sue orecchie, tocca con le sue mani, gusta col suo palato: in generale, come diceva Campanella della mistica esperienza del divino, conosce non *quasi per manum alienam*, come quando si argomenta e sillogizza, ma per una sorta di *tactus intrinsecus*. Che è quel che comunemente si desidera per esser certo, e credere. Ma è ben da considerare che il tatto è veramente intrinseco e dà certezza, quando è lo stesso essere del soggetto che pensa, e che sente la cosa come sua, la verità come la sua stessa vita, il suo proprio essere.

Il suo proprio essere, nel significato letterale del termine. E in verità, se è facile vedere che la certezza non può mancare all'esperienza di un dolore che si provi — perché nel sentimento del dolore tutti convengono non trovarsi se non una maniera di essere dello stesso soggetto, e cioè lo stesso soggetto in un suo modo di essere, — deve ormai essere pur chiaro, che ogni sensazione è sentimento o modo di essere, o essere del soggetto, il quale non dubita della sensazione, perché nella sensazione è il suo sentire, e cioè il suo stesso essere.

22. – *La certezza.*

La certezza può definirsi la presenza dell' Io nella verità. Ma questa presenza vuol dire identità di questi due termini, avvertendo che se per Io s' intende, come è forza intendere, unità di soggetto e oggetto, l' Io che con la sua identità alla verità conferisce certezza, è propriamente l' Io come soggetto, la radice, il principio dell' Io: e, se ben s' intende, l' Io come corpo: *verbum factum caro*. Ma la carne dà certezza in quanto è sentimento; anzi, più che sentimento; cioè appunto il sentimento che ha negato se stesso per attuarsi proprio come *verbum*, pensiero: sentimento come pensiero.

23. – *Il « fatto » dei positivisti e il farsi attuale dell'esperienza certa.*

I positivisti dicevano che l'esperienza è del « fatto »; e del fatto perciò assumevano che potesse aversi certezza. Il che è vero, se il fatto non è quello dell'altrui esperienza, o di un'esperienza comunque remota; ma quello dell'attuale esperienza, ossia della sensazione. Con cui il fatto s' immedesima, e però è certo.

Ma il fatto dei positivisti, pur come fatto dell'attuale esperienza, è equivoco; e convien distinguere tra fatto che è sì veramente certo, ma non è propriamente fatto; e il fatto che può dirsi veramente tale, e certo, a rigore, non è. La certezza è del fatto che è sul farsi, o in via di compiersi; del sentimento che si attua come pensiero. Ma questo processo del pensiero che movendo dal puro soggetto ne reca il calore e la vita della fede nelle idee, che sono a chi le pensa la sua stessa vita, a cui perciò non può rinunziare senza *vivendi perdere causas*, nella sua dialettica percorre una traiettoria che allontana dal punto di partenza, e perciò dalla fede e dalla certezza. Dal fare del pensiero risulta il fatto, che a un certo punto è compiuto; e sta così, chiuso e conchiuso in se stesso, innanzi al soggetto, in guisa che questi più non vi si riconosce; e lo stima estraneo a sé, e sé sente indifferente all'essere o non essere del fatto stesso. Fatto necessario in questo senso meccanico, di quel che essendo non può non essere. Non più il soggetto nel libero slancio del suo correre alla vita, ma le cose e i pensieri morti: gli accadimenti naturali e materiali, gli effetti che ci affrontano con una così dura materialità da rivestire una misteriosa fatalità inespugnabile e indomabile allo stesso volere divino. Il fatto compiuto, che non può aver valore, perché è esterno allo spirito: cioè, dallo spirito espulso e collocato fuori di sé. Questo fatto non è fuoco di certezza; è cenere. Non è vita, ma detrito della vita. Non è il frutto vivo che matura sulla pianta; ma il pomo che è caduto al suolo, e infradicia.

Così è che non basta vedere per credere; e si può non credere, come dice il proverbio, ai propri occhi. E neanche basta toccare con le proprie mani; perché tante cose si toccano in sogno, e sono ben salde, e allo svegliarsi dileguano. Bisogna che si sia dentro al nostro vedere o toccare; e cioè che noi si sia quel sentire. Ciò che si può anche significare dicendo, che esso sia il nostro attuale sentire, o il sentire congruente al nostro pensare; infinito

come questo (non avente perciò nulla oltre di sé) ed esauriente perciò tutto l'essere del nostro Io nel suo attuarsi.

Il fatto certo dell'esperienza è il farsi stesso dell'esperienza nella sua soggettività. Il fatto che è contenuto oggettivo dell'esperienza è già sulla via di quel pensiero astratto, che, staccandosi dal soggetto, gli si fa estraneo e pare verità, ma, inanimata com'è e materiale, tende a disfarsi e sparire. Comincia col non avere più interesse per noi, e finisce col cadere nell'oblio per non risorgere più o per risorgere insipida, inintelligibile, senza valore.

In realtà, i fatti, che astrattamente si definiscono compiuti e remoti, risorgendo riacquistano una nuova vita nella stessa nostra anima. Il passato ridiventa presente, e nel presente si sviluppa, si attua, non è più nulla di compiuto e perciò s' investe di nuova certezza.

24. - *La certezza del presente.*

La certezza è del presente. « Di doman non v'è certezza », dice il poeta epicureo non senza un motivo di vero, se il suo detto si trae a miglior sentenza che la sua non fosse. Né di domani, né di ieri. Il che non esclude che ci sia anche di ieri (per lo storico) e anche di domani (pel profeta) se il ricordo si ravviva nel nostro essere attuale o se l'aspettazione acquista il calore e la certezza di una speranza radicata nel profondo del nostro essere, o, che è lo stesso, nel mondo che ci riempie l'anima. Il presente che è certo, non è infatti il puntuale presente fuggitivo, che è tra un prima che è sempre prima e un poi che resta sempre poi. Il presente certo è l'attualità spirituale che contiene in sé passato e futuro; e perciò mai non passa, e sta fermo, eterno. Lì è il senso che sboccia in pensiero e s' irradia di certezza.

Lo vide in nube Vico quando il certo lo attribuì alla filologia; ma a una filologia che si fondesse con la filosofia in una storia ideale eterna; cioè nel pensiero.

25. – *Il superamento del dommatismo.*

Nella soluzione del problema dell'esperienza, qual'è qui adombrata, l'esigenza cartesiana è appagata insieme con quella di Locke e con quella di Kant. Il dommatismo è vinto con una certezza che è soggettività; soggettività che crea se medesima movendo dalla sensazione, come vuole Locke; ma da una sensazione che si attua come pensiero, come vuole Kant: e si attua restando nel suo stesso attuarsi pura soggettività libera perché infinita, senza bisogno né necessità di ricorrere a nulla che le sia estraneo, e che debba dommaticamente ammettersi come condizione del suo attuarsi. L'esperienza è così veramente tutta nostra, senza presupposti di nessun genere, come si chiedeva col *de omnibus dubitandum.*

26. – *Certezza ed esteticità.*

La certezza del conoscere è la stessa esteticità dell'arte. E qui si rende giustizia a Baumgarten e al nostro Vico, che l'arte facevan consistere nella *cognitio sensitiva* o nella fantasia dell'animo agitato e commosso, cioè nel conoscere che direttamente s' innesta nel senso. Se gli scolastici dicevano empiristicamente che *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu,* questo sentire che è alla base del conoscere non è la particolare sensazione che vien dopo, ma il puro sentimento, il sentimento che è il soggetto puro, onde il mondo si concentra e sfavilla nell'anima e quindi si spande nel mondo luminoso dell'arte, che è quello stesso del pensiero ma in quanto radicato nel soggetto, e da esso rampollante con l' impeto spontaneo delle cose vive verso la vita.

Il sentimento è la chiave così dell'esperienza, in cui la verità ha certezza, come dell'arte in cui ogni pensiero, e però ogni cosa nel mondo che vive dentro all'anima umana, è bella e commuove, e trae seco e incanta.

Così si spiega come nell' incanto dell'arte non è dubbio, ma certezza e abbandono al mondo che ci possiede: ossia a noi stessi con cui questo mondo bello è tutt'uno, e dal nostro fonte di vita sgorga e ci si rappresenta come un mondo autonomo, e libero da noi, mentre esso è la più piena celebrazione della nostra libertà.

27. – *Certezza artistica e certezza storica.*

Né faccia intoppo la comune osservazione che l'esperienza storica non rinverghi con l'esperienza artistica; nel cui mondo prendon corpo fantasmi e fole che nessuna esperienza di fatto potrà mai confermare. Le due esperienze sono un'esperienza unica in due momenti incomparabili, non perché abbiano forma diversa, ma perché hanno diverso contenuto. L'opposizione manzoniana e corrente tra storia e immaginazione dal punto di vista dell'attività spirituale è infondata. La stessa fantasia occorre a rappresentarci vivo il Cesare di Shakespeare e il Cesare di Mommsen. Ma la storia, che è pensiero, e cioè filosofia, contenendo Shakespeare e Mommsen, li mette ciascuno al suo posto, e così li distingue. E le favole poetiche, avendo la stessa certezza dei più duri travagli della vita, hanno verità diversa nel pensiero che tutto mette insieme e controlla e unifica nella coerenza del quadro, in cui il soggetto via via viene acquistando coscienza di sé. Senza movimento e sviluppo, restando nel circolo magico della favola, questa è storia; e l'esperienza è già organo perfetto di certezza assoluta.

28. – *Tutto certo, niente certo?*

Con che si è pur risposto all'obbiezione che potrebbe sorgere contro questa dottrina dell'universalità dell'esperienza, che è sempre nel pensiero, poiché il soggetto è

sempre l' immancabile e presente soggetto del pensiero. Tutto certo, si potrebbe dire: quindi niente certo. Niente dubbio: manca perciò lo stesso problema della certezza.

La risposta è che non c'è dubbio se non nel processo di sviluppo del pensiero; nel quale il soggetto non perde se stesso se non riconquistandosi; e non dubita se non in quanto sente una certezza nuova, rispetto alla quale la prima svanisce. Lo stesso scettico che pare non tocchi più la meta bramata della certezza, in realtà pensa con la certezza di questo suo pensiero di cui vive: con la certezza del dubbio.

Così il materialista è certo del suo mondo materiale, ma non più del mistico che ha l'esperienza sua, e sente Dio, immediatamente, al modo stesso che al primo par di toccare le cose. E quando l' Innominato domanda ansiosamente: — Ma dov'è questo Dio? — egli è sul punto di farne esperienza e di sentirlo così violentemente prorompere dentro da costringerlo al pianto per la piena della commozione. Ha un'esperienza il matematico, come una ne ha il fisico o il botanico, o il filosofo. Perché la base dell'esperienza, che è il sentire, venisse una volta a mancare, bisognerebbe che a un tratto venisse meno il soggetto pensante; senonché allora verrebbe meno il pensiero, e nulla ci sarebbe più da pensare, e crollerebbe il mondo.

Qui è veramente il centro dell'universo e la sorgente di ogni vita.

VI.

LA STORIA

1. – *La storia come libertà; il naturalismo e il teismo.*

La storia è fatta dagli uomini. Dopo il Vico è un assioma, quantunque molti rimangano sempre irretiti in pregiudizi naturalistici o teologici, che di codesto rendono impossibile l' intelligenza esatta. Poiché dicendo la storia fatta dagli uomini si vuol dire che la storia è prodotto o realizzazione della libertà, onde gli uomini si distinguono dalle cose naturali. Libertà che all'uomo viene ad esser negata sia che l'uomo si voglia inquadrare in una concezione naturalistica, sia che si proietti sullo sfondo di una intuizione teologica.

Quanto al naturalismo, si può bensì credere di sfuggirvi appunto per salvare la libertà, opponendo lo spirito alla materia e all'ordine fatale del meccanismo. E così pure si può credere di garentire la libertà umana distinguendo dualisticamente lo spirito dell'uomo dalla causalità divina. Ma, in conchiusione, ogni dualismo, limitando ciascuno dei due termini, annulla ogni libertà, perché ognuno dei due termini, in quanto negato dall'altro, non è quello che è se non in relazione all'altro; e sì nel suo essere e sì, per conseguenza, nel suo operare (*operari sequitur esse*), riesce quello che l'altro lo fa.

2. – *Tendenza della teologia cristiana a superare il dualismo.*

L'uomo bensì non limiterebbe la libertà di Dio soltanto in un sistema teologico che risolutamente si sottraesse alle difficoltà del dualismo facendo dell'uomo una creatura

di Dio, e negando perciò il dualismo alla base. La teologia cristiana, movendosi in questa direzione, ha tentato tutte le vie per conciliare la libertà dell'uomo e di Dio col dualismo. Ma le difficoltà enormi in cui s'è dibattuta, non sono state mai superate: e il punto centrale intorno a cui si aggira sempre, è quello del domma dell'unità di Dio e dell'uomo, come unità che non escluda tuttavia la differenza. L'unità è necessaria; e chi non se ne rende ragione, è fuori dello spirito del Cristianesimo. Accettare questo concetto dell'unità originaria. è mettersi sul terreno della filosofia moderna. La quale non sa più concepire lo spirito accerchiato da una realtà, naturale o soprannaturale, estranea, e quindi limitatrice del suo essere, e distruttiva conseguentemente della sua libertà; mentre ha fermato che nulla si può concepire di spirituale, che non sia essenzialmente ed assolutamente libero.

3. – *Inintelligibilità della natura come tale, e intelligibilità della storia.*

Soltanto a questo patto la storia, opera degli uomini, ha un valore e un significato: e ci si presenta con quel carattere d' intelligibilità che la contraddistingue dal complesso dei fatti di natura. Giacché, se comunemente si dice che anche i fatti naturali sono intelligibili, in quanto s' intendono e si spiegano mediante i rapporti di causalità, il vero è che la causalità non spiega nulla, e non può che allargare indefinitamente la sfera del mistero, in cui tutti i fatti della natura si rappresentano. Giacché se A e B sono due fatti i quali nella loro singolarità, ciascuno per sé, sono misteriosi (sono cioè conoscenze immediate, in cui il nostro pensiero urta e si arresta e non va oltre), quando s' intendano l'uno come causa e l'altro come effetto, vengono a dimostrarsi parti d'un fatto più complesso che sarà $A+B$: ma quest'altro fatto

non avrà natura diversa da quella di ciascuno de' due elementi che prima erano stati considerati a uno a uno. Fatti i primi due, e fatto il nuovo accadimento, oggetto d' immediata conoscenza, di cui il pensiero non ha modo, per definizione, di rendersi conto. Perché *A* produce *B* ? Perché lo produce. Non è possibile andare al di là della semplice constatazione del fatto. Ogni ricerca naturale è uno sforzo di ampliare l'orizzonte dei fatti che sono immediatamente percepiti. Non si pensa, si descrive. Il quadro, che l'uomo vede con la prima e più semplice percezione, può acquistare le più grandi dimensioni: ma il pensiero ne resta sempre spettatore. Perché ? Questa domanda, sia che si riferisca a una sola linea o a un sol colore (prescindendo da tutto il resto), sia che si riferisca a tutta la composizione, non ottiene risposta.

Tale il destino della natura. Non però della storia. La quale si converte essa medesima in natura appena smarrisca la sua intelligibilità, trasformandosi in un complesso di fatti, considerati sparsamente come una molteplicità inorganica o magari come un insieme ordinato di antecedenti, conseguenti e concomitanti, quasi sistema compatto di particolari ciascuno dei quali è quello che è, e tutto è andato come doveva andare: come insomma un fatto unitario e indivisibile in elementi indipendenti l'uno dall'altro e autonomi.

4. – *Critica della teleologia trascendente.*

Tanto la natura quanto la storia così naturalisticamente raffigurata cominciano (o meglio, si crede comincino) ad acquistare una certa intelligibilità, quando si prendono a considerare alla luce di una teleologia trascendente, che ne fa lo strumento di un bene, non altrimenti attuabile. Ma questo genere di teleologia è già in se stesso contra-

dittorio, rendendo impossibile il concetto di quel bene, da cui natura e storia trarrebbero la loro ragion d'essere. Infatti, tralasciamo qui la natura: ma se la storia non fosse più che lo strumento del bene universale, questo bene dentro la storia non solo non potrebbe avere il suo compimento, ma neppure il suo cominciamento. L'uomo non sarebbe mai l'autore neanche della più piccola parte del bene stesso; né potrebbe avvantaggiarsene mai, poiché il bene non può essere se non di chi lo fa. Trascendente il bene, trascendente la volontà operativa del bene; e viceversa. Ciò che è possibile pensare quando si tratti di strumento che l'uomo stesso adoperi, e che non sia egli stesso: ma diviene assurdo quando lo strumento, che dovrebbe servire al bene senza punto parteciparvi, sia lo stesso uomo che se ne propone l'attuazione. Perché, se non altro, tra le forme del bene, ossia di ciò che ha valore, è quella del pensare secondo verità: ciò che all'uomo non sarebbe possibile se egli fosse escluso, per la sua natura strumentale, da tutta la sfera del bene. L'uomo che non può fare il bene, ma può soltanto esser diretto da una mano superiore alla produzione di un bene superiore, non può neanche pensare che questo sia vero. Potrà dirlo come un automa, non pensarlo. Ci sarà altri a pensarlo in lui; ma egli rimarrà estraneo a un tal pensiero, e non potrà dire che quello che si pensa in lui sia la verità.

5. – *Necessità dell' immanentismo e carattere immanentistico della filosofia vichiana.*

Una teleologia trascendente è quindi assurda. E non per questa via è dato ottenere l' intelligibilità della storia. La quale, come vide Vico per la prima volta, si spiega soltanto in quanto gli uomini che aspirano a spiegarsela son pur quelli che l'han fatta. Essi non ne sono gli stru-

menti ma gli autori. Il che non vuol dire che la storia diventi atea, come vanno mormorando troppe anime timorate che si contentano di filosofare a furia di parole, incapaci di approfondire un solo concetto.

La storia immanentisticamente concepita è la sola storia che abbia un carattere religioso. L' immanentismo intelligente non è quello che di due termini ne prende uno e cancella l'altro. Il trascendentismo vuole due termini. E sta bene. Ma la questione nasce quando si vuol definire il rapporto tra questi due termini. Negare ogni rapporto è impossibile. Restare al puro dualismo, non è meno impossibile. Dunque, dualità sì, ma insieme unità.

Questo, si voglia o non si voglia, è Vico: cattolico quanto si voglia, ma a questo patto: che si riconosca nel cattolicismo il diritto di battere sull'unità dei due termini, richiesta dalla concezione immanentistica.

Solo chi non abbia mai letto la *Scienza Nuova* può mettere in dubbio che sia questa la logica e l'anima di tutta la filosofia vichiana. La Provvidenza divina, senza cessare di esser divina, si attua come *senso comune* delle nazioni, o mente umana universale: la quale non si confonde con quella particolare dei singoli individui; e ci vuole tutta l'astuzia della Provvidenza perché, nonostante le passioni a cui obbediscono le menti particolari, si compia il corso ideale ed eterno del mondo delle nazioni. E Vico vi dice e ripete di continuo che questo mondo è figlio della Provvidenza divina, e pur sono gli uomini che l'han fatto. Due autori, che non lottano tra loro, perché sono una stessa mente. E in verità se la mente umana non fosse la stessa mente divina, gli uomini sarebbero le marionette messe in movimento dalla Provvidenza, anzi che gli autori di questo mondo delle nazioni. E si tornerebbe a smarrire il filo, che il Vico realmente ha scoperto, della intelligibilità della storia.

6. – *Il problema vivo della filosofia della storia; il concetto dell'uomo creatore della storia.*

Questa interpretazione immanentistica della dottrina vichiana ormai non si discute più. Né questo è veramente il punto che, a parte ogni problema di ermeneutica storica, interessa la coscienza moderna. La quale è bensì ferma in questo concetto della schietta umanità della storia, e viene infatti cancellando dalla storiografia ogni traccia così di teleologia trascendente (che era la forma storiografica del teologismo) come di naturalismo. Le teorie della *razza*, dell' *ambiente*, dell'*eredità*, dei *fattori economici*, ecc., ecc., sono ormai guardate generalmente con disdegno ed evitate dagli storici con ogni studio. Il problema oggi è quello di una più concreta determinazione del concetto dell'*umanità* della storia. Dire che la storia è fatta dagli uomini, non basta. Dal seno infatti di questa tesi possono pure risorgere le difficoltà del teologismo e del naturalismo, e la storia può tornare a perdere quella unità, che essa ci presenta dal punto di vista immanentistico, e perciò smarrire da capo la sua intelligibilità.

7. – *L'uomo come singolo, e le masse. Gli eroi.*

Gli uomini, che fanno la storia, sono tutti gli uomini (le masse) ? o sono gli eroi, quelle individualità possenti ed originali che si possono ritenere creatrici del patrimonio spirituale di un'epoca o di un popolo ? Ancora: gli uomini artefici del processo storico vi concorrono (tutti o alcuni) *uti singuli*, o come uomini rappresentativi della società a cui appartengono ? La storia cioè è biografia, o è sociologia in movimento ?

Ciascuna di queste opposte tesi ha per sé argomenti di cui non è possibile disconoscere il valore. Ma queste

ed altrettante antitesi rompono sempre nello scoglio di dualismi insanabili. Le masse infatti sono somme d'individui ciascuno dei quali è condizionato da tutti gli altri. Nessuno è libero, e tutti sono afferrati e stritolati dall'universale meccanismo. L'uomo pertanto è uomo, ma impotente ad agire storicamente; o riesce ad agire, ma allora ha cessato di esser uomo, soggetto libero e consapevole d'una sua finalità pratica. — Gli eroi, a loro volta, son tali perché sovrastano alla folla, e si staccano da essa. Figli di se stessi, non traggono dalla moltitudine e perciò dalla tradizione le idee che sono la loro forza. La moltitudine è intorno a loro e dietro a loro, semplice materia indifferente, con la quale gli eroi tuttavia devono fare i conti: ed essa li limiterà e ne condizionerà l'azione: li assoggetterà anch'essi a una legge insopprimibile e insuperabile. Neanche gli eroi saranno liberi. Per essere troppo uomini, non sono uomini neppur essi.

Concorreranno tutti al processo storico come individui singoli? Assurdità solenne; perché i singoli sono particolari; e ogni particolare è fuori dell'altro, e non può agire perciò se non a condizione di non sapere quel che si fa: perché sapere è giudicare, e chi dice giudizio dice universalità. Fare e non sapere che si fare non è dello spirito, ma, appunto, degli strumenti.

8. – *La società dei sociologi.*

Sarà dunque la società il soggetto della storia? Ma quella società di cui parla il sociologo non è nell'uomo, come attributo di lui, ma tra gli uomini, e perciò al di sopra di ogni uomo. E allora per avere questa società, bisogna rinunziare agli uomini, nessuno dei quali potrà dirsi soggetto di un'azione e di un pensiero: anzi, propriamente parlando, nessuno, in tal presupposto, potrà neanche dire che alla concezione individualistica della storia sia da sostituire quella sociologica.

9. – *Cronologia e topografia.*

Ancora. La storia si configura cronologicamente e topograficamente. Ogni avvenimento storico che nella storia s' individui e tutto il complesso degli avvenimenti storici onde consta l' individualità intiera della storia, non è pensabile se non mediante determinazioni di spazio e di tempo. Ora diciamo pure che la storia è fatta dagli uomini; ma a volta a volta l'uomo che opera nella storia agisce nel tempo e nello spazio: agisce cioè come soggetto particolare, che è qui e non è altrove, e vi è ora, non prima né dopo. La particolarità del soggetto importa, da capo, la sua limitazione: importa cioè che il soggetto si possa pensare soltanto insieme con altri soggetti o altre cose, che, rinserrandolo dentro certe condizioni, ne rendono impossibile la libertà. E anche per questo verso, dunque, l'uomo che è autore della storia, non è quell'uomo, a cui importa attribuire l'operare storico, come essere sottratto al meccanismo delle cose naturali, come spirito, libertà.

10. – *Necessità d'ogni fatto storico in quanto passato.*

Ancora. Tutta la storia è pensabile in quanto l'azione precede la coscienza di essa. *Primum vivere, deinde philosophari*. La storiografia guarda al passato, e ogni storico sente appunto il disagio della storia contemporanea, quantunque questa sia soltanto relativamente contemporanea, non essendo possibile mai che gli avvenimenti narrati o comunque pensati non siano anteriori, sia pur in un passato molto prossimo o magari immediato, al momento della loro narrazione o rappresentazione nel pensiero. Ebbene: il passato, in quanto tale, è per sua natura assolutamente necessario. È quello che è. Perciò si dà sulla voce allo storico che si smarrisce dietro a quello, che, secondo lui non avvenne, ma avrebbe potuto

avvenire se l'uno o l'altro degli individui storici non avesse operato come infatti operò: e l'ideale della storiografia è di aderire, senza deviarne d'un capello, a quel processo lineare, attraverso il quale si svolsero i fatti storici. Il fatto storico è necessario tanto quanto qualsiasi fatto naturale. Se è accaduto, non poteva non accadere: è una legge del pensiero storico derivante dal ritenere contenuto della storia il passato e nient'altro che il passato.

11. – Storia cronologica e storia eterna.

Ma Vico quando scoprì questa verità, che oggi noi non vorremmo lasciarci più sfuggire, fu logicamente portato dal concetto di questa storia intelligibile perché fatta dagli uomini a postulare oltre la storia che corre in tempo, una *storia ideale eterna*. Due storie? Due, secondo qualcuno de' suoi interpreti più autorevoli, e bene distinte, e da bene distinguere dove il Vico accenna a confonderle. No. La storia ideale è la verità o il concetto della storia in tempo. La quale non è una storia determinata, in quanto a volta a volta si determina, nella sua configurazione di storia d'un popolo o di un periodo, o di una parte d'un popolo, di una parte di un periodo o della sola vita di un uomo: quale si può nello sviluppo storico della stessa storiografia configurare. Essa, comunque configurata, non è intelligibile se attraverso la successione de' suoi momenti cronologici non traluce il ritmo della storia ideale, che non è nel tempo, ma è eterna. Dal punto di vista della quale ogni tempo si contrae nell'istante, che non ha più parti né possibilità di successione.

Comunque, anche Vico vede che la storia intelligibile non è la storia che corre nel tempo, ma quella che si libra nell'eternità del pensiero; e non ci parla d'intelligibilità di storia romana o greca, ma di quella storia greca o romana che si consideri *sub specie aeterni*. In cui non è

più successione, né il presente perciò segue al passato, né quindi c'è passato. La storia ideale è storia presente. Tale la storia intelligibile di Vico.

12. – Rapporto delle due storie in Vico.

Ma v'ha di più. Vico non dice in che modo il senso comune « fabbro di questo mondo delle nazioni » si ragguagli da un lato alla Provvidenza Divina, ma non sopprima, d'altra parte, la libertà dell'uomo individuale. Egli afferma non meno risolutamente la libertà che la comunità (universalità, infinità, divinità) della mente umana: dell'uomo che è p. e. Giambattista Vico, il quale pensa la *Scienza Nuova* e intende la storia. E in verità, benché Vico non chiarisca in che modo l' individuo e il « senso comune » siano tutt'uno, in guisa che l'operare di questo non tolga nulla all'operare di quello, non c'è altra via per raggiungere la intelligibilità della storia.

13. – Unità delle due storie.

La storia non è temporale, ma eterna, senza nulla perdere di tutte le sue determinazioni particolari e concrete. Dunque, quello stesso individuo, che dal punto di vista di queste determinazioni si rappresenta operante nel tempo come un particolare soggetto, governato da motivi particolari che si dicono passioni perché nella loro immediata particolarità repugnanti all'universalità della ragione (che è il provvidenziale « senso comune » di Vico); esso appunto, più profondamente considerato, è l'agente universale del processo storico, o fabbro del mondo delle nazioni. E così attua la vera individualità che è sì particolarità, ma in quanto risoluta nell'universalità della ragione, o della coscienza che è propria dell'uomo. Giacché quella individualità che è elemento di molteplicità, e perciò

pura e semplice particolarità, non è soggetto (che affermi se stesso) ma oggetto, e presuppone il soggetto al quale la molteplicità è relativa e che innanzi a sé non può avere infatti se non la molteplicità; la cui unità viceversa non può essere se non dentro di lui. Ma chi dice individualità, dice unità; e un' individualità oggettiva è perciò una parola priva di significato [1].

14. – I due aspetti (esterno ed interno) dell'uomo.

L'uomo infatti si può considerare ed è stato sempre considerato, già lo abbiamo visto, da due aspetti profondamente diversi: da un dei quali è oggetto, e fa parte della realtà naturale, e non è capace di libertà né quindi suscettibile di un giudizio che gli attribuisca o neghi un valore; dall'altro, è l'uomo stesso che guarda la realtà naturale e se ne fa un problema ed è specificamente uomo distinguendosi da tutta la natura, e non può non concepirsi libero (poiché senza libertà, non potrebbe neanche proporsi il problema della libertà, magari per darne una soluzione negativa); e agisce e vive in un mondo in cui non si sospende mai il giudizio che approva o riprova.

Dal primo aspetto, che non consente nemmeno che si ponga il problema della storia, poiché da quell'aspetto lo stesso uomo è natura, l'uomo che empiricamente apparisce agente della storia si rappresenta come un particolare tra particolari: cosa tra cose, o (che in fondo è lo stesso) uomo tra cose e tra uomini.

Dall'altro aspetto, l'uomo non è più considerato dall'esterno, ma dall' interno, dove ognuno di noi incontra e vede la propia umanità co' suoi bisogni e interessi, col senso della sua libertà indefettibile e del dovere che

[1] Sul concetto di individuo si vegga la *Teoria generale dello spirito*, cap. VII.

ne deriva, e allora l'uomo è sempre unità di una molteplicità: unità, senza la quale la molteplicità (sia spazio, sia tempo, sia natura atomica e meccanica, sia storia nel tempo e nello spazio) è affatto inintelligibile. Unità che perciò non è dato a nessun patto trascendere. Unità, quindi, infinita ed eterna.

15. – L'uomo come unità.

Tutt'è che si intenda a dovere il rapporto tra l'unità e la molteplicità. Che se l'unità si concepisce astrattamente come per sé stante, e la molteplicità quindi come estranea ad essa o da essa derivata, il concetto dell'unità infinita ed eterna dell' individualità va a finire nel solipsismo, illusionismo e simili sciocchezie da dilettanti. Il rapporto è sintesi originaria; di guisa che l'unità che si distingue dalla molteplicità e vi si contrappone, non è causa, ma essa stessa effetto di un'unità più profonda produttrice del rapporto tra unità e molteplicità, centro e periferia. L'uomo come uno che trova la molteplicità fuori di sé, non è la vera individualità, perché questa appartiene all'uomo come unità che pone a un tratto e in una sintesi assoluta l'unità dell'uomo che ha fuori di sé la molteplicità e la molteplicità che rimane intorno a siffatta unità.

16. – L' individualità infinita dell'uomo e il sofisma dell'opposizione all' immanentismo.

In altri termini, quell'uomo in cui si attua la individualità che è vera umanità, spirito creatore, libertà, non è l'uomo superficiale: che è esso stesso nello spazio, nel tempo, nella natura, nel meccanismo ecc. Quest'uomo non è causa, ma effetto. C'è, perché ce n'è un altro, l'uomo profondo, che fa essere quest'uomo superficiale che ha

coscienza di sé e coscienza d'altro, e si contrappone perciò ad altro, e così si fa esso stesso altro ed estraneo a se medesimo, e quindi si ritrova nella molteplicità, sia pure come centro di una circonferenza, che è relativa a quel centro, ma che varia all' infinito col variare del centro stesso. Codesto è perciò centro relativo: è il soggetto del relativismo scettico, che non può trovare un punto fermo, e abbatte perciò le fondamenta di quel soggetto vero, che è verità e libertà. Raggiunto il quale, il relativismo e quelle altre sciocchezie sopra mentovate svaniscono come tutte le altre della raffigurazione naturalistica del mondo, chiusa a ogni senso della realtà dello spirito.

Tra le quali ombre bisogna pure annoverare tutte le rappresentazioni teistiche di un Essere trascendente l'uomo e la storia: perché anche questa trascendenza è relativa all'uomo superficiale, che non è quello di cui si parla quando si dice individualità umana infinita, o spirito assoluto. La critica dell' immanentismo si fonda tutta su questo sofisma d' *ignorantia elenchi*.

17. – Il residuo di trascendenza in certe distinzioni di Vico e di Hegel.

Ma qual'è questa individualità infinita agente nella storia? Come si raggiunge questa individualità? E non c'è il pericolo che, distinguendo uomo profondo e uomo superficiale, uomo eterno e uomo empirico, si ricada, *mutato nomine*, nella trascendenza del teismo storico? A questo pericolo non sfuggirono né Vico né Hegel. Per essi c'è infatti differenza reale tra l'uomo empirico e il senso comune, o spirito del mondo, artefice della storia. Per entrambi è il pensiero che fa la storia. Ma per entrambi c'è pensiero e pensiero; c'è il pensiero umano e c'è il pensiero divino; e l'uno non è l'altro, quantunque

l'uno non sia senza l'altro, e la loro verità sia nella loro unità. La dottrina dei due filosofi su questo punto essenziale rimase sempre oscura, e conservò un residuo di trascendenza. Per l'uno e per l'altro il pensiero divino è la verità, il nucleo interno, vivo e operante del pensiero umano; ma nel pensiero umano il nucleo stesso è rivestito di forme improprie, da cui esso deve a grado a grado liberarsi, affinché dalla corpulenta fantasia della barbarie primitiva possa pervenire alla ragione tutta spiegata della *Scienza Nuova*, o dalla forma immediata della certezza sensibile al pensiero puro della conclusione della *Fenomenologia* e del principio della *Scienza della logica*. E che è questa forma impropria? Non rassomiglia essa evidentemente alla materia o non-ente platonico? E non espone quindi la nuova filosofia dello spirito alle difficoltà dell'antico dualismo metafisico?

18. – La dialettica del logo astratto e del logo concreto.

Il dualismo non sarà mai superato finché non si accetti in tutto il suo rigore il concetto attualistico dell' identità del pensiero divino e del pensiero umano e della distinzione dialettica del logo astratto e del logo concreto [1]: e insomma, tutta una filosofia, della quale sono molti bensì a parlare ma non tutti afferrano il significato e le conseguenze. Prima di tutto, identità. Il pensiero umano (o pseudo-umano), quello che s'è detto uomo superficiale, non è nulla di attuale. Quando il pensiero è attuale pensiero, o pensiero in atto, dentro di esso non si può trovare altro che il pensiero divino: l' individualità infinita, senza di cui non c'è libertà, non c'è verità, e vien meno non questo o quel carattere particolare del pensiero, ma il pensiero stesso nella sua universalità. L'atto di un pensiero, che

[1] Si veda il mio *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 3ª e 4ª edizione, Firenze, Sansoni, 2 voll., 1942 e 44.

sia tale, è superato quando si dimostra proprio finito, che si possa considerare particolare e quindi solo astrattamente vero, ma falso in concreto, o per se stesso manchevole e bisognoso di una integrazione o correzione o rettifica, che non esso certamente può darsi senza l' intervento di un'ulteriore attività pensante. Lo stesso pensiero diventato oggetto a se medesimo è stato superato in un atto che è la negazione di quel pensiero: concreto pensiero (pensare) di un astratto pensiero (pensato). Ma questa autodistinzione onde il pensiero oppone sé a sé e si moltiplica, non è mai superamento del concreto atto del pensare, anzi realizzazione sempre più intensa dell'atto stesso. Di guisa che in astratto pare che ci sia, e c'è, sempre qualcosa di superato; in concreto c'è l' insuperabile, infinito, eterno.

In astratto, c'è la molteplicità, il più e il meno, la storia in tempo, il progresso dal meno al più: ma in concreto c'è l'unità che fa tutto questo e dà tutto questo. In astratto ci sono gli uomini, e, tra essi, uomini barbari e uomini di raffinata civiltà; in concreto, c'è l'uomo. Che non si aggiunge, naturalmente, agli uomini. È ciascun uomo, e non è nessun uomo. Nessuno perciò potrà confonderlo con se stesso, ma neppure potrà trovarlo fuori di se stesso.

L'uomo dello stato ferino, di cui parla Vico, tutto involto nella passione eslege della venere vaga, quando sente tuonare in cielo, ed è assalito dal timore della divinità, e sorpreso dal pudore, e trae la donna nella spelonca, e si assoggetta a una legge misteriosa creando il viver sociale ed umano, non deve aspettare la riflessione dei tempi maturi che gli illumini le segrete pieghe dell'animo, dove la Provvidenza è pure annidata e suggerisce la parola e la via della vita, per vivere umanamente e sentire la divinità, la sacra serietà di questa vita, in cui egli viene tessendo la storia. Aspetterebbe millennii. Ma questi millennii sono la trama della storia astratta. In concreto, in realtà, poiché ogni molteplicità e lo stesso tempo sono

l'attributo dell'astratta posizione onde il pensiero si contrappone a se stesso, tutto questo tempo non si può attribuire al pensiero stesso attuale: a quello che è sempre lo stesso pensiero infinito ed eterno, per cui anche l'uomo allo stato ferino è già uomo.

E solo infatti cercando e rivivendo questa umanità dell'uomo primitivo il filosofo, — cioè l'uomo che sulla linea dell'astratto è così lontano da lui — può intendere la razionalità del suo operare e rendere per tal modo intelligibile la storia. Finché egli se ne distingue, non l'intende; e quando lo intende, la distanza è superata e la distinzione non è più possibile.

19. – Corollari storiografici.

Qui è pure il significato della dottrina della contemporaneità di ogni storia rispetto alla storiografia. E qui è pure da ricercare il principio d'ogni canone storiografico utile all'intelligenza della realtà storica. La quale non sarà mai intelligibile alla stregua delle categorie che si adoperano nello studio della natura, e non potrà mai cominciare a studiarsi fuori del terreno, in cui soltanto è dato parlare di quella realtà spirituale a cui la storia compete. Niente tempo e spazio, perché niente molteplicità e niente meccanismo. Libertà: quindi spirito; ma non spirito finito o individualità particolare, sì uomo profondo, quell'umanità che parla lo stesso linguaggio a tutte le menti e a tutti i cuori, individualità infinita, eterna, assoluta. Il che non vuol dire che la storia si debba fare senza cronologia e senza geografia. Vuol dire soltanto che tutte le determinazioni particolari appartengono all'aspetto astratto della storia: a quella configurazione esteriore che la storia assume in quanto l'artefice interno, che ne è il soggetto, gliela fa assumere, realizzando eternamente se stesso nel ricco e complesso quadro degli

elementi molteplici onde consta e si organizza la realtà storica. Per fissare il giusto concetto di queste note può dirsi che la storia in tempo sia la parte e che la storia eterna sia il tutto: poiché l'astratto non è fuori del concreto, anzi ne è il contenuto.

VII.

L'ARTE

1. – *Arte e natura.*

Il significato moderno della parola non è quello che essa aveva in antico e che in via secondaria continua ad avere anche oggi. Arte fu per gli antichi l'opera dell'uomo in quanto si distingua dall'operare della natura: l'opera illuminata e governata dall'intelligenza e dalla riflessione in opposizione a quello che è l'operare inconsapevole della natura, e che nella stessa vita dell'uomo perdura in tutte le forme della sua attività istintiva, e perciò puramente naturale. In tal significato il complesso delle arti fu l'equivalente di quel che oggi si dice civiltà o storia; nella quale l'uomo viene manifestando la sua originalità e creando un mondo morale al di sopra di quello che trova nell'esperienza, e che si chiama *natura*. In tal significato si parlò di un'arte umana distinta dalla divina, e a questa di tanto inferiore di quanto il finito è da meno dell' infinito, e una potenza meramente imitatrice e subordinata rispetto a una potenza creatrice e autonoma. Fa l'uomo come fa Dio; l'uomo però non produce gli oggetti, né è capace di aumentare l' insieme delle cose se non servendosi della materia e delle forze stesse della natura, e conformandosi alle sue leggi, ed esponendosi sempre al rischio dell'errore, ma sopra tutto non riuscendo, malgrado ogni suo sforzo, a introdurre di suo nella natura un solo principio vivente.

2. – *Tecnica.*

L'arte imitatrice di cui parlano ancora i più grandi filosofi greci, a proposito della poesia, è ancora quest'arte nel significato antico della parola; che oggi si distingue dal nuovo, contrapponendo all'arte *la tecnica*. Col quale termine si vogliono designare due forme di attività, che sono strettamente congiunte, e, a rigore, ne formano una sola: 1°) l'insieme delle conoscenze naturali, fisiche e matematiche che hanno per oggetto le cose e le forze della natura e i loro rapporti quantitativi, in quanto tali cose e forze occorrono alla produzione di determinati oggetti o forme o stati da realizzare nello stesso mondo dell'esperienza, e che sono fini del volere umano in quanto rispondono a bisogni umani; 2°) l'insieme delle azioni che occorrono con siffatte conoscenze per la suddetta produzione. Conoscenze e azioni che si condizionano reciprocamente, e in effetti si fondono in un ordine unico di attività spirituale, poiché una conoscenza tecnica non può esser posseduta se non in quanto si sa applicare; e il saperla applicare non può essere semplice presunzione, ma si dimostra nella pratica. E il tutto risponde a quello che gli artisti dicono il «padroneggiamento della tecnica», che non è né l'arte, né un elemento dell'arte, ma il presupposto dell'arte.

3. – *Sceveramento della tecnica dall'arte.*

La storia del concetto moderno dell'arte è, sotto uno de' suoi aspetti essenziali, la storia della progressiva distinzione dell'arte dalla tecnica, e della progressiva elaborazione, in forma più coerente, del concetto della spiritualità (o umanità) immanente allo stesso concetto dell'arte come tecnica. Giacché, pur tra i difetti dell'antica concezione, l'arte umana, distinta dalla divina arte

creatrice del mondo naturale, era concepita come un'attività propria dell'uomo intelligente, e cioè dello spirito umano, e caratteristica di questo non soltanto di fronte a tutti gli esseri naturali, ma anche di fronte agli esseri soprannaturali e a Dio stesso. Se non che, una volta che si distingua ed opponga lo spirito umano, per la sua originale indole e capacità, a tutti gli altri esseri, non è possibile pervenire al concetto di quello che esso sia per se stesso e per la sua propria essenza, senza sceverare dalle manifestazioni di questa sua natura tutto ciò che gli è estraneo, e rappresenta un'estrinseca aggiunta resa possibile dall' inserirsi dell'attività spirituale in quella natura a cui si contrappone.

In realtà, l'arte è tecnica in quanto si considera come attività spirituale che si manifesta nella natura; e se si vuol intendere come pura attività spirituale per quel che essa ci dice propriamente dell'attività stessa, bisogna che si faccia astrazione dalla tecnica con cui essa interviene nel mondo naturale e lo modifica; salvo a ricercare se, per una più profonda considerazione, in questa dualità di arte e di tecnica non sia per avventura da vedere una verità provvisoria da approfondire ulteriormente e risolvere in una verità superiore.

Finché la distinzione non si faccia e l'arte si confonda con la tecnica, il pensiero umano può, quasi istintivamente, essere indotto a ricercare l'essenza dell'arte come attività tutta umana e propria dello spirito nella poesia e nella musica, in cui pare che una tecnica che renda l'uomo con lo studio padrone di mezzi appartenenti al mondo naturale, non occorra: a differenza di quel che sembra accadere alla pittura, alla scultura, all'architettura e a tutte le arti decorative. Ma queste medesime distinzioni tra arte e arte sono evidentemente fondate piuttosto sopra una considerazione estranea all'arte e non sono intelligibili se non nel dominio della tecnica.

E per la stessa via della confusione tra il tecnico e

l'artistico distinzioni illegittime congeneri si introdurranno nella stessa poesia, via via che con lo studio si verranno individuando, definendo e distinguendo quei mezzi tecnici di espressione, o forme poetiche (generi letterarî, forme metriche, ecc.), che faranno erroneamente riferire a quel che per essere arte deve essere intimo e affatto spirituale, discriminazioni inesistenti fuori della natura e in generale di quel mondo svariato di oggetti che formano, comunque, il contenuto dell'umana esperienza. Suoni e note, rapporti di note e ritmi, accenti e metri, linee e forme geometriche d'ogni genere, e colori e marmi, e pietre, sono per se stesse, cose della natura, accanto alle quali vengono a collocarsi tutte le regole, e gli stili, e le parole, e i mezzi di espressione e rappresentazione svariatissimi, di cui lo spirito può servirsi nella produzione dell'arte. Ma come con tutta la maggior ricchezza immaginabile del vocabolario non si dice nulla se non c'è nulla da dire, così tutto l'universo è necessario all'uomo perché parli e canti e dipinga: ma l'universo non basta, e ci vuole qualche altra cosa, che dal suo interno ispiri l'uomo e lo faccia parlare, cantare, dipingere.

4. – La forma e il contenuto astratti.

Depurare l'arte da ogni tecnica, questa è stata la via e questa è la condizione indispensabile per entrare nel concetto dell'arte, e intendere il segreto del poeta, del musico, del pittore e quel non so che divino che incanta e fa battere il cuore d'ogni uomo innanzi a ogni cosa bella che l'arte produce. E si può dire che una delle più aspre battaglie che l'estetica abbia dovuto combattere e vincere, nello scorso secolo, per attingere il concetto dell' arte pura da ogni mescolanza con la tecnica, sia stato il contrasto tra la cosiddetta estetica del *contenuto* e l'estetica della *forma*. Poiché questi due concetti, così distinti

ed opposti, di contenuto e forma sorgono nella loro divergenza medesima dal seno dell'arte intesa ancora come tecnica. Mero tecnicismo infatti è il trattare la forma dell'arte come qualche cosa che abbia in sé il suo valore indipendentemente dal contenuto di cui è forma, quasi forma vuota; e non è possibile considerare una certa classe di contenuti come estetici per sé stessi, in astratto, e perciò già, prima ancora della trasfigurazione od elaborazione artistica, suscettibili di simile trattazione, senza presupporre un'arte di carattere tecnico che sceveri gli uni dagli altri i contenuti più adatti all'arte. E in verità il contenuto e la forma nella loro astrattezza sono due opposti che s' identificano, e si possono entrambi considerare sia come forma sia come contenuto, restando entrambi qualcosa di materiale, estraneo e ripugnante alla spiritualità dell'arte.

5. - *La forma assoluta.*

La contesa parve conclusa quando il valore dell'arte, o *bello*, si fece consistere in una forma che non fosse nulla di opposto al contenuto dell'arte, ma come *forma assoluta* risolvesse in sé, cioè fondesse e idealizzasse interamente e senza residuo, il suo contenuto; in guisa che tutto nell'arte fosse forma, e un determinato contenuto non esistesse se non nella sua forma, e la forma pertanto non fosse se non la forma di un contenuto determinato. In questa concezione l'arte parve staccarsi definitivamente dalla tecnica, e librarsi nella vita ideale dello spirito come attività assolutamente libera, alla quale non preesista né una regola tecnica né una realtà bella, che a lei spetti di imitare o comunque investire. Ed era il concetto moderno della funzione in generale dello spirito, libera attività in ogni sua forma, perché produttrice di una sintesi, i cui elementi sono bensì idealmente di-

stinguibili ma non mai concepibili come termini ciascuno per sé stante senza l'altro. Era il principio della definizione dell'arte. Poiché se tutto nello spirito è sintesi, e forma assoluta, fuori della quale non sono altro che morte astrazioni, non tutto è arte. E il problema si configurò come ricerca della distinzione dell'arte dalle altre forme della vita spirituale.

5. – *Distinzione dell'arte dal sapere.*

L'arte non è scienza né filosofia. Con l'arte non si estende il dominio del nostro sapere, né scientifico né filosofico. Perché sapere qualche cosa è saperne l'essenza: poter dire cioè che cosa sia: fare l'oggetto del sapere soggetto di un giudizio in cui esso venga illuminato dal predicato con cui si mette in relazione. E il processo del sapere è il passaggio non dal soggetto al predicato, ma dal mero soggetto alla sua relazione col predicato. Finché si ha il soggetto, ma non si è messo in quella relazione col predicato nella quale il giudizio consiste, il sapere sarà un desiderio, ma niente di attuale. Tra il soggetto irrelato e perciò ancora oscuro e il soggetto illuminato dal giudizio c'è il passaggio dal pensiero *immediato* o assolutamente iniziale del soggetto al pensiero *mediato* o risultato della riflessione onde il soggetto si pensa attraverso il predicato. E insomma chi dice sapere, dice mediazione, pensiero che risulta da un processo di riflessione, che qualifica l'oggetto iniziale del pensiero stesso e lo costituisce nella sua oggettività mediante tale qualifica. Giacché prima di tale mediazione un oggetto ancora non c'è; e si può dire che il pensiero sia ancora solo con se stesso.

Ora l'arte non c'insegna a dire che cosa sia qualche cosa: non pronunzia giudizi, non costruisce teorie, non mira a istruire. Ove se lo proponga, obbedisce ai fini non suoi, che la snaturano. Il regno dell'arte è il regno

dell' immediatezza, in cui lo spirito si muove senza uscire ancora da sé e rimane con se stesso. Ogni riflessione filosofica, che sottragga l'arte a quello stato di ingenua contemplazione del suo mondo, per cui l'uomo, come il bambino, rimane estatico, rapito nell'oggetto, tutt'uno con esso, e questo con lui, senza possibilità di uscire dalla situazione soggettiva in cui tale oggetto gli si rappresenta ed egli lo intuisce, spezza l' incanto dell'arte. Perciò l'arte è stata paragonata al sogno, in cui lo spirito vede e non giudica, e, chiuso nella sua soggettiva visione, non è in grado di criticarla e superarla; e prende per salda realtà un' immagine puramente soggettiva di sé medesimo.

7. – *Distinzione dell'arte dall'azione.*

Per analoga ragione l'arte non è morale o altra pratica attività, se alcuna se ne debba distinguere da quella morale. La quale, quando si distingua dalla conoscenza, pare le si contrapponga per ciò che la realtà conosciuta si presenta come il punto di partenza dell'attività spirituale corrispondente, laddove la realtà voluta come bene da compiere è invece punto d'arrivo della corrispondente attività. Il bene si fa; e se non si fa, non c'è. La realtà c'è anche se sconosciuta, e non si potrebbe conoscere se non ci fosse. Tuttavia così il conoscere come il volere si muovono nella realtà: nella realtà obbiettiva, universale: nel mondo effettivo, in cui l'uomo sa di vivere e di operare, e rispetto al quale sa che tutto ciò che egli fa e tutto ciò, del pari, che egli pensa o dice, va giudicato. E che non è il mondo dei sogni, ma della dura vigilia; e non è neppure il mondo dell'arte, la quale perciò si dice spazii nella fantasia, ossia in un mondo creato dal soggetto e sottratto al controllo e al confronto di quella realtà, a cui il sapere e il volere si riferiscono. A cui non si potrebbero riferire senza un processo di mediazione, il risultato della quale differisca dal principio.

8. – *Distinzione dell'arte dalla religione.*

Tanto meno l'arte può confondersi con la religione. La quale pone lo spirito umano alla presenza dell'Assoluto, ossia della realtà incondizionata e infinita, in guisa da fargli sentire la propria nullità, e quindi il desiderio e il bisogno di immedesimarsi con questa realtà, fuori della quale, per chi vi ponga mente, nulla più è possibile. E ognun vede che non questa è la situazione propria dell'arte, in cui, come s'è detto, il soggetto è solo con se stesso, senza sospetto d'altro, e perciò nella ingenua beatitudine del principio e della spontaneità, favoleggiata nel mito d'ogni età primitiva del genere umano e della stessa irriflessa infanzia d'ogni singolo uomo ancora ignaro dei travagli e dei dolori della vita che gli toccherà di vivere. La religione è la negazione del soggetto, e cioè l'astratta affermazione dell'oggetto; e l'arte, al contrario, pone il soggetto infinito, inmediatamente, e non conosce l'oggetto, con cui il soggetto deve pure commisurarsi.

9. – *L'arte come intuizione.*

L'arte, come pura e assoluta forma, fu detta perciò *intuizione*, volendosi con tal nome designare la forma iniziale ed elementare del conoscere, nella quale senza giudizio si contemplerebbe la realtà indiscriminata e non ancora perciò qualificata.

Concetto deficiente per due rispetti:

1) perché un conoscere che sia puro contemplare senza giudicare è una contraddizione in termini, poiché conoscere è giudicare, e per quanto s' impoverisca il contenuto dell' intuito, il carattere conoscitivo non gli si può attribuire senza riconoscergli intrinseca ed essenziale la distinzione fondamentale del soggetto e dell'oggetto, e quindi quella posizione più semplice dell'oggetto

che è sempre giudizio, poiché conferisce all'oggetto stesso quella universalità, e cioè quell' indefettibile predicato che è base di ogni predicazione e universalizzazione, l'oggettività;

2) perché l' intuizione in ogni caso vuol essere rapporto, e se era dato uno dei termini del rapporto (il soggetto, lo spirito dell'artista) restava pur da determinare l'altro termine, con cui il rapporto nell'arte si stabilisce. Intuizione di che?

10. – L' intuizione del sentimento.

A tale domanda si credette rispondere con la teoria del *carattere lirico* dell'arte; nella qual teoria, vincendo le precedenti ambagi intorno all'oggetto dell' intuizione, si indicò nel *sentimento* il contenuto dell'arte. La quale si venne a definire come l'intuizione del sentimento, o pura intuizione, non essendo il sentimento un particolare contenuto, ma il solo possibile contenuto che lo spirito trovi nel suo ritmo dialettico come materia da intuire. Poiché un'arte pura o puramente spirituale, come l'arte modernamente vuol essere intesa, libera da ogni rapporto o legame con la natura esterna, non può attingere se non dallo stesso interno dello spirito la materia di cui possa nutrirsi. E questo sentimento, contenuto della intuizione estetica, si concepì essenzialmente congiunto in una sintesi a priori con l' intuire, in guisa da non potersene staccare ed esser considerato come già esistente in sé stesso.

Questo è in verità il più alto concetto dell'arte raggiunto dall'estetica moderna, per opera di Benedetto Croce; la cui dottrina, abbondantemente svolta in speciali trattati e molteplici saggi e polemiche, ha nel primo quarto del secolo corrente molto efficacemente contribuito a rischiarare nella coscienza filosofica e critica d'ogni paese i concetti fondamentali dell'estetica.

11. – *L' intuizione come sentimento.*

Rimane bensì la necessità di approfondire il concetto di intuizione, come si può soltanto se si indaga più a fondo la natura del sentimento. Il quale non è uno stato, o una passività dello spirito, come per solito si descrive; non è quell'oscuro tumulto passionale, come fantasticamente vien rappresentato, sul quale interverrebbe l' intuizione a far la luce. E non è, perché l' intuizione che l' investe, non è un processo, e non è un rapporto del soggetto con se stesso: non è mediazione. Il sentimento è il momento soggettivo, immediato, dello spirito: ma, lungi dall'essere qualche cosa di passivo, è la stessa attività del soggetto nel suo prorompere, nel suo essere immediato, ossia nella ricchezza infinita di tutte le energie, alla cui manifestazione si assisterà nello svolgimento della vita dello spirito. E l' intuizione è alla base del conoscere e di tutta la vita dello spirito in quanto, anch'essa, ne è l'essere immediato, e il principio assoluto: quel punto di partenza, da cui muove ogni uomo che operi, parli o pensi; e non può operare, parlare o pensare se non come quel che egli è, e in quanto, prima di tutto, egli, comunque, c'è. L' intuizione insomma è il sentimento, e s' identifica col soggetto nella sua immediata posizione; e così si chiarisce in possesso di tutte le qualità positive che le sono state attribuite, ma scevra del difetto sopra indicato di voler essere conoscenza mancando dell'attributo essenziale al conoscere, ossia della mediazione.

12. – *L' Io puro come sentimento.*

Il sentimento, come essere immediato del soggetto, ossia come soggetto nel momento ideale in cui non ancora pone il suo oggetto, e perciò non pensa, non giudica, non sa, non teorizza o filosofa, e neppure agisce, è il momento soggettivo di quello che nella teoria della conoscenza

si dice *Io puro*: quell' Io la cui segreta presenza rende possibile ogni esperienza o sviluppo della vita dello spirito, perché ne è il principio. Empiricamente, si colora nelle forme più svariate nell' infinita molteplicità dei caratteri, restando sempre quell' unità assoluta e immoltiplicabile che esso è, non pure attraverso le diverse forme successive di una individualità empirica, ma attraverso tutte le differenze e tutti i contrasti tra le varie empiriche individualità. Principio di ogni conoscenza e di tutta la vita consapevole, è la sorgente della luce nel mondo dello spirito, e del calore che riscalda ed avviva questo mondo, che conosciamo e sentiamo come il nostro mondo, sostenuto dal nostro interesse, e cioè dalla partecipazione nostra al suo essere, o meglio dal suo partecipare alla nostra vita.

Questo di cui qui parliamo è il sentimento che l'uomo invano si sforza di conoscere; poiché conosciuto, s' invola; che lo accompagna dalla culla alla tomba, attraverso tutte le esperienze e tutte le riflessioni; le quali non lo liberano se non dalle forme via via insufficienti di questo sentimento per farlo risorgere sempre più robusto e vitale in forme più adeguate alla vita che si rinnova nel suo sviluppo. Questa è la Musa ispiratrice, il dio che detta dentro, impadronendosi dell'animo del poeta: di cui infatti è il più intimo essere. Lì è la vera e schietta intuizione, l'essenza dell'arte. Posto il sentimento, attendere inoltre l' intuizione, è condannarsi a smarrire per sempre l' intuizione. Dopo, c'è la mediazione, e l' immediatezza, quella divina immediatezza in cui da Platone in poi s'è fatta consistere l' intuizione, non c'è più.

13. – *Idealità o inattualità dell'arte.*

Se così è, l'arte è un momento ideale dello spirito, non è un'attualità storica. Il che non significa che non abbia il suo posto nella realtà. Anzi, significa che non c'è realtà

(spirituale) in cui non sia presente l'arte. Soltanto, una opera d'arte, come comunemente si concepisce, storicamente individuata, e che sia tutta arte e nient'altro, è un assurdo. L'arte vive morendo, ossia integrandosi con gli altri momenti della vita dello spirito; onde accade che non c'è poeta od artista che non sia una personalità, più o meno, intera, pensatore insieme ed uomo d'azione.

Ma la morte dell'arte non è morte empirica e di fatto: bensì morte ideale, e quindi vita eterna. Essa è presente e incancellabile nella pienezza della vita dello spirito, in cui la potenza del soggetto, o del sentimento che dir si voglia, viene espressa attraverso la mediazione del pensiero.

14. - Carattere empirico delle distinzioni tra prodotti d'arte e altri prodotti spirituali.

Il carattere ideale e non empirico dell'arte dimostra il carattere empirico delle distinzioni storiche, ossia introdotte nelle stesse manifestazioni storiche della vita dello spirito, tra poesia e prosa, tra arte e non arte. Nessun'opera umana che rechi impresso il sigillo dello spirito, ossia dell'artefice, può essere esclusa dai domini dell'arte. Dove batte il cuore dell'uomo, alto o basso che sia il suo battito, ivi è bellezza; ivi è la tentazione di chiudersi nel sogno della pura realtà subiettiva; tentazione a cui nessun filosofo infatti si sottrasse mai così perfettamente che un pensiero più maturo non intervenisse poi a dimostrare la soggettività e però la limitazione del suo.

Ma arte e non arte, poesia e prosa sono classificazioni (quando si fanno), le quali, come ogni classificazione, spogliano le opere dello spirito del loro valore spirituale, convertendole in meri fatti di osservazione, come sono quelli della natura. Sicché cedere alla velleità di classificare i fatti storici, mettendo in una classe, da tener distinta da tutte le altre,

quelli che si ritengono specificatamente artistici, è mettersi già fuori del terreno in cui un'esperienza d'arte è possibile.

15. – Sola distinzione speculativa nel ritmo dell'atto spirituale.

Altro significato e valore ha la distinzione tra arte e non arte, quando col secondo termine non s' intenda designare qualche cosa di positivo, che arte non sia, ma sia opera di pensiero o di azione, bensì qualche cosa di negativo che non è arte e non è nulla. L'arte insomma ha il suo posto non in una serie, comunque raffigurata, di atti distinti dello spirito, ma nel ritmo dialettico dell'unico atto; che o è tutto, o è nulla. Una cattiva poesia non può essere né una scoperta scientifica o formulazione d'una verità, né una buona azione. Dove manchi il sentimento manca la base a tutta la vita dello spirito, e tutta questa vita crolla. E la mediocrità estetica è sempre anche mediocrità logica ed etica.

16. – Il ritmo dell'arte e della tecnica.

L'origine della distinzione empirica tra arte e arte, arte e non arte (poesia e prosa), quando non si riconduca a una considerazione tecnica, è da ricercare in una differenza egualmente estranea alla natura dell'arte, e pertinente a quel processo di mediazione in cui l'arte si spiega come sapere e come azione; in quanto gli uomini e le loro opere occupano un posto maggiore o minore nella storia a seconda dell' importanza del contributo che essi vi recano col pensiero, conoscendo nuove verità e realizzando comunque nuove forme di vita.

E ora può intendersi l' intimo rapporto fra tecnica e arte. Della quale fu già accennato essere la prima un presupposto. Il soggetto, cioè, nella cui immediata posi-

zione l'arte consiste, è a volta a volta quello che è in funzione del suo svolgimento, in cui il padroneggiamento della tecnica rientra. Così l'uomo che parla un determinato linguaggio è quel determinato soggetto che è e può essere in conseguenza del suo anteriore sviluppo, di cui l'apprendimento di quel linguaggio fa parte. La tecnica *in quanto posseduta* s'identifica col soggetto, cioè col sentimento, e quindi con l'arte. La tecnica estranea all'arte è l'astratta tecnica, che non è diventata carne della carne dell'artista, il suo stesso spirito nella sua fondamentale immediata soggettività.

VIII.

ARTE E RELIGIONE

1. – *Carattere primitivo o ingenuo dell'arte.*

Da quel che s'è detto nel precedente capitolo è facile argomentare perché l'arte si presenta come la forma più ingenua e primitiva dell'attività spirituale. All'età adulta dell' individuo e alla ragione tutta spiegata della civiltà matura l' infanzia dell'uomo e dell'umanità apparisce pervasa e animata dal soffio della poesia, che spazia in un mondo che essa si finge e in mezzo al quale vive come sognando, senza dubbio, senza critica. Il mondo reale non è soppresso; ma non è quello della scienza, che lo ha analizzato nei suoi elementi e ricomposto come si può ricomporre dopo essere stato analizzato; non è quello neppure della filosofia; che, materialisticamente o spiritualisticamente, lo ha idealizzato, pensato, ridotto a pensiero, che è come dire al principio per cui si rende pensabile nel suo tutto, universalmente e necessariamente. Il mondo reale, come quello che non è stato ancora investito dalla scepsi teorica e pratica, attraverso la quale si sviluppa la vita, unito com'è tuttavia e aderente allo stesso spirito umano, vi si confonde con la libera e spontanea produzione onde lo spirito popola incessantemente la coscienza; e obbedisce docilmente alla legge di quella produzione, per cui il soggetto si ritrova sempre innanzi a se stesso; e il bambino trova un bambino come lui in ogni oggetto che accoglie nel suo mondo e nel suo cuore, e la fantasia dell'uomo primitivo anima e umanizza la natura con cui convive e a cui perciò è legato.

2. – *Il poeta e il bambino.*

Immaginazione, fantasia, o come altrimenti sia stata chiamata o si voglia chiamare questa forma ingenua dello spirito, che, empiricamente parlando, è forma primitiva, ossia appartenente alle prime età umane, in quanto al filosofo si rappresenta come una forma eterna ed eternamente ricorrente, e però immanente alla vita dello spirito — l'essenza dell'arte sta appunto qui: in questa immediata posizione del soggetto. Il bambino è ancora chiuso in se medesimo: e il suo mondo è la sua stessa anima assorta in un sogno, dal quale l'esperienza della vita lo sveglierà. La sua immaginazione esuberante, la sua fantasia corpulenta agiscono in servizio di questa sua tendenza ad estendere sempre più il proprio mondo senza uscire da sé. La sua anima si riversa nell'azione, come il Froebel vide profondamente. Ma il suo fare non lo pone già a contatto con una realtà estranea al suo spirito, che possa riscuoterlo da quel quasi sogno che è (almeno agli occhi dell'adulto) la sua esperienza, ma è tutto un creare, in cui la libertà non incontra limiti né ostacoli.

3. – *Il giuoco.*

Perciò il lavoro del bambino si dice *giuoco*, e deve essere giuoco, se in lui deve attecchire la fiducia nella propria potenza e il sentimento, indispensabile ad ogni uomo che non voglia abbandonarsi alle fantasticate leggi tiranniche di una natura fatale, della propria libertà. Il poeta giuoca anche lui, e sogna, e immagina, creando, facendo, lavorando intorno al suo mondo. Giuoca, perché il prodotto del suo lavoro non è, né dev'essere, economicamente utile. L'arte, questa divina inutilità, è l'occupazione dei celesti, che non hanno bisogni da soddisfare e per la cui soddisfazione convenga loro procacciarsi qual-

cosa di estraneo alla loro stessa natura. Nel vasto mondo, pur così vivo e reale, della fantasia ariostesca nessuno troverà un tozzo di pane da sfamarsi, né una goccia d'acqua per dissetarsi. All'uomo stretto dai bisogni, provato dalla dura legge della necessità non arride bellezza di cose eterne che l'arte appresti alla beatitudine dei mortali; e dove più ferve l'umana operosità a strappare alla natura ciò che occorre all'uomo per vivere, l'arte tace; e dal petto del lavoratore il canto non si leva a salutare un' immagine bella prima che l'animo non si rassereni dall'affanno della fatica, e non riconquisti il pieno dominio delle cose per allargarsi liberamente in un mondo tutto spirituale e interiore.

Giuoca, dunque, anche il poeta, come il bambino, sottraendosi alle leggi della realtà obbiettiva, e chiudendosi dentro il suo animo che si converte, esso, nella sua realtà obbiettiva, assai più estesa della prima, anzi veramente infinita perché identica con la stessa attività subbiettiva che la crea. Giuoca l'architetto che, al di là del fine utilitario a cui mira la sua costruzione, aspira a certa sua idea bella vivente in quello stesso mondo, in cui la fantasia dell'artista celebra la propria libertà.

4. – *Il fine del giuoco, e la teleologia dell'arte.*

Ma in ogni caso il giuoco non è niente di futile, di superfluo e ateleologico, se non da un punto di vista estraneo allo spirito che in atto giuoca. Rispetto al quale esso è sempre lavoro, in quanto attività essenziale ai suoi fini, e quindi necessaria: attività, la cui soppressione sarebbe la soppressione di quella vita in cui lo spirito si realizza. Il carattere proprio di questo lavoro è la sua divergenza dai fini della così detta vita pratica: che è la vita empiricamente concepita come rapporto attivo dell'uomo con la natura, o la vita moralmente e perciò speculativamente

intesa come attivo rapporto dell'uomo con un mondo obbiettivo di valori. Il lavoro dell' artista ha anch'esso il suo fine: ma questo fine non trae l'artista fuori di sé, non gli apre, sto per dire, gli occhi perché egli possa guardarsi intorno, dov'è la terra da dissodare, dov'è l'uomo che soffre e chiede il suo soccorso: dov'è un bene insomma da realizzare, economico o morale. Il fine dell'artista, il suo bene, è nel profondo dell'animo suo: è una certa voce che bisbiglia dentro indistinta, e vuol sonare alta, ed essere ascoltata; è un oscuro sentimento che gli agita il petto e non gli darà pace finché non sia venuto alla luce come qualcosa di formato, che abbia un suo essere, una sua individualità, una vita sua; è insomma la sua anima stessa che si crea, che vuol essere lei, con la sua forma, con la sua parola: il primo fine che sia da raggiungere, e, non raggiunto il quale, assurdo sarebbe il pensare che alcun altro se ne possa, non che raggiungere, perseguire; perché ogni altro fine presuppone questo, se è vero che ogni fine è dell'uomo e che l'uomo è quello che è solo in quanto ha una sua forma, un suo modo di essere, una sua individualità.

Quest'attività dell'uomo, che non conosce ancora un mondo esterno che lo circonda e lo limita, e lo attira a sé e non si lascia comandare senza farsi obbedire; dell'uomo che non ancora s' affisa in una realtà trascendente di fronte alla quale egli s'umilii nella coscienza del proprio niente, e pur vive, vivendo di se stesso, cioè costituendo in se stesso un suo mondo; quest'attività è l'arte; qui è la fonte d'ogni bellezza. Anche di quella bellezza, che è la primavera che brilla per l'aria, la luce che inonda le valli e suscita la gioia dei colori e della vita, la tempesta che rugge nelle gole dei monti o nelle liquide montagne dell'oceano; perché questa natura che ci commuove all'ammirazione è pure natura che il ben disposto animo nostro accoglie, anima e illumina dentro di sé.

5. – *Le definizioni dell'arte.*

Ogni altra definizione dell'arte accenna da presso o da lontano a questo concetto, che si può formulare dicendo che l'arte è la forma soggettiva dell'attività spirituale. Non è il caso di passare in rassegna molte definizioni. Avendole tutte presenti, si può dire che siano di due specie, secondo che fanno consistere l'arte in un certo contenuto, o in una speciale forma, quantunque non sia stato mai possibile, e non sia infatti possibile, fissare un contenuto spirituale, senza riferirsi a una forma correlativa; e viceversa; poiché, a ben considerare, contenuto e forma infine coincidono. Ma alcuni filosofi hanno preferito guardare ad un aspetto ed altri filosofi all'altro aspetto dell' attività estetica, senz' accorgersi della necessità di approfondire tanto il concetto del contenuto da scoprirvi l'attività della forma, o di attribuire tanta attuosità alla forma da veder questa forma determinata in un contenuto.

6. – *La dottrina del Vico.*

Mi limiterò ad accennare ancora alla dottrina classica e così singolarmente suggestiva del Vico; il quale, opponendo poesia a filosofia e movendo dalla famosa degnità che « gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura », i poeti disse il senso, e i filosofi l' intelletto del genere umano: e le *sentenze poetiche* volle « formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini; onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universali, e quelle sono più certe quanto più s'appropiano a' particolari » [1]. La

[1] *S. N*, ed. Nicolini (1928), I, pp. 92-3, 136.

poesia dunque mira al «*certo*», che è il particolare; la filosofia al «*vero*», che è l' universale. Differenza di contenuto, sulla quale il Vico torna sempre ad insistere; ma che gli si converte sempre in una differenza di forma. Da una parte, senso e animo perturbato e commosso, o corpulenta fantasia; dall'altra, intelletto, mente pura, riflessione e raziocinio.

Vero è che per lo stesso Vico la distinzione non è così netta che la poesia non sia punto filosofia, o che la filosofia non sia punto poesia. Il certo ha la sua verità; e più che un particolare, finisce esso stesso con l'essere un universale: *l' universale fantastico*. E il vero ha pure la sua certezza: poiché «la mente umana non intende cosa della quale non abbia avuto alcun motivo da' sensi» e il suo *intelligere* infatti è «raccogliere da cosa che sente cosa che non cade sotto de' sensi»[1]. Orbene, quello che il Vico dice senso, non è semplice posizione immediata: si tratta, per lui, di *avvertire* ciò che si sente: si tratta così di coscienza, più che di senso; di quella stessa coscienza in cui consiste la ragione o intelletto o riflessione. La differenza, pel Vico, sta in ciò, che una volta oggetto della coscienza è cosa sensibile, e un'altra volta è cosa che non cade sotto i sensi, né può cadere. Il sensibile poi, per Vico, è corpo, ossia ciò che occupa uno spazio o si rappresenta nello spazio, come particolare, concreto, che tocca l' individuo nella sua concretezza particolare, e commuove perciò l'animo a passione. La mente è *pura*, nel linguaggio platoneggiante del Vico, perché libera dalla passione. Il senso è essenzialmente commozione, sentimento; il quale si desta in relazione al corpo, perché il corpo è immediato contenuto della coscienza, e ciò che tocca immediatamente l'animo. Perciò la poesia è forma primitiva dello spirito; e perciò Vico ripete che «in ogni facoltà uomini i quali non vi hanno la natura, vi riescono

[1] I, p. 136.

con ostinato studio dell'arte; ma in poesia è affatto niegato di riuscire con l'arte chiunque non v'ha la natura »[1]. Questa « natura » è l' individualità immediata dello spirito che, via via che si sviluppa, spiega la ragione e si sveste di tutte le sue forme particolari per comunicare cogli altri, accomunandosi e universalizzandosi per mezzo del pensiero, che può veramente dirsi la funzione universalizzatrice dello spirito.

La natura, dunque, o senso o fantasia, è per Vico — abbia egli o non abbia precisa coscienza del concetto a cui mira — lo spirito nella sua immediatezza. E bello è il particolare con le sue forme sensibili e parlanti alla fantasia non perché è particolare, logicamente opposto all'universale, ma perché esso commuove il soggetto, e l'universale no. L'universale, secondo Vico, è il soggetto del pensiero che s'è quasi immedesimato con l'oggetto, e s'è spogliato della corpulenza dell' individualità particolare nel regno puro della verità.

Ma perché l'oggetto particolare commoverebbe il soggetto e l'universale no ? La ragione è evidente: la mente è pura in quanto il soggetto s' immedesima con l'oggetto e la passione svapora e svanisce nel pensiero obbiettivo. Inversamente, il senso è commosso in quanto l'oggetto s' immedesima col soggetto; ossia, come dicevamo dianzi, in quanto il soggetto non esce ancora da sé, e non ha dinanzi a sé altro che se stesso. Questa la « natura » che fa poeta il poeta: quella natura, da cui l'umanità si viene infatti progressivamente alienando mediante il pensiero. Non già semplice stato infantile dell'uomo particolare o dell'umanità, ma, propriamente, momento eterno del ritmo spirituale: quel momento iniziale, da cui lo spirito muove per realizzare la propria essenza.

---

[1] I, pag. 92.

7. – *La dottrina del Croce.*

Benedetto Croce ha sentito che l'arte è intuizione, non è giudizio. Volendosi render conto di quel che sia intuizione, ha cominciato avvertendo che materia dell'arte è il particolare, non è l' universale. Poi, approfondendo il suo concetto del carattere intuitivo dell'arte ha notato che questo particolare, materia propria dell'arte, non è un oggetto, ma la situazione del soggetto, il suo sentimento, il suo atteggiamento spirituale, dato immediato di conoscenza.

Concetto, che è stato indubbiamente un gran passo negli studi di estetica e di critica d'arte. Ma io osservo che la base di questo concetto è sempre la soggettività della forma artistica dello spirito. Il quale veramente si spiega nel pensiero giudicando. E chi dice giudizio, dice sintesi di soggetto e predicato: soggetto che è particolare, e predicato che è universale; sicché ogni pensiero è universalizzazione d'un soggetto particolare. Il quale nella sua immediata particolarità non si pensa, ma s' intuisce; si vede, ma non si può dire che sia; si sente, perciò, ma senza possibilità di riflettervi su! È natura se per natura s'intende la realtà immediata che perciò non è pensiero: natura, in questo caso, non extraspirituale, ma natura dello stesso spirito. *Poeta nascitur*; ma *nascitur poeta*. Dunque particolare, semplice immagine: soggetto di giudizio, non predicato.

8. – *L' arte come lo stesso soggetto del giudizio in cui il pensiero consiste.*

Ma che è il soggetto d' un giudizio senza il predicato? Senso, dice Vico, e diranno Kant e Rosmini; cioè sensazione: non un oggetto, ma la stessa soggettività del soggetto, la quale non ancora si riflette su se medesima,

e non si possiede, non si pensa. Ma intanto, è pensiero; perché questa è la contraddizione viva dell'arte; com'è la viva contraddizione del soggetto d'ogni giudizio: un che d'impensabile che si pensa. Qui è il significato profondo della sintesi a priori in cui il pensiero consiste. La quale ha bisogno d'un soggetto che sia il contrario del predicato: cioè la stessa impensabilità; ma nell'atto che ne ha bisogno e l'afferra, ne nega l'impensabilità, e lo pensa immedesimandolo col predicato a cui lo ragguaglia. E così l'arte, la quale ha sempre qualche cosa d'ineffabile da dire: non so che divino, che si fa estro e furore poetico, indomabile, inafferrabile al pensiero: natura insomma. La quale tuttavia non si realizza se non palesandosi al pensiero, e pensandosi: poiché il poeta che canta, ascolta commosso il suo canto, e nell'udire la propria voce la giudica. L'arte esiste nella critica, come la natura, sempre, nel pensiero. Può mancare all'artista l'altrui critica, ma non può mancargli la propria, ombra al corpo della sua arte; ombra, che non abbandona, non può abbandonare un solo istante il suo corpo, quantunque non debba e non possa sostituirvisi. Spontaneità, ingenuità e simili caratteri son propri dell'arte. senza escludere, anzi accompagnandosi necessariamente con la disciplina e la consapevolezza della critica in cui l'arte come natura spirituale attinge il proprio valore e la propria libertà. E il segreto dell'arte sta appunto in questa unità di cose che alla superficie appariscono *dissociabiles*, e nel fondo formano l'unità indivisibile della sintesi spirituale. Il bimbo dice cose mirabili, senza saperlo; ma mirabili all'adulto che l'ascolta, e da cui egli non saprebbe staccarsi.

In conclusione, l'arte è il soggetto del giudizio; ma il soggetto del giudizio è, come la logica moderna vien mettendo in luce, il soggetto stesso del conoscere. Non è questo il momento di chiarire questo rapporto d'identità tra il soggetto di quello che io dico logo astratto, col soggetto

del logo concreto [1]. Basti avvertire che il soggetto d'un giudizio è distinguibile dal soggetto che enuncia il giudizio appunto perché quel soggetto non è mai un puro soggetto: non è sensazione ma una sensazione già pensata (particolare universalizzato). Il soggetto che non sia altro che soggetto, non è pensiero, ma il soggetto del pensiero: cioè, l'uomo che mediante il pensiero si alienerà da sé per tornare quindi a sé: l'uomo nel momento iniziale dell'atto con cui realizza la propria spirituale umanità.

Dunque, anche per questo verso la verità a cui ha l'occhio l'estetica è quella su cui abbiamo procurato di fermar l'attenzione: momento estetico è nello spirito il momento della pura soggettività, quello che conferisce ad ogni opera d'arte il suo carattere essenziale di liricità.

9. – *L'arte nella pratica.*

Ho parlato di senso e di coscienza, di giudizio e di conoscere, ma non per distinguere ed opporre teoria e pratica, e l'arte rinchiudere dentro la sfera della semplice teoria. Sottratta la pratica ad ogni mitologica rappresentazione naturalistica, per cui il fare dell'uomo si spiegherebbe nella natura, e intesa la praticità dello spirito come si deve, quale produzione che lo spirito fa di se stesso come valore, la distinzione di pratica e teoria non può più avere altro significato che empirico. Tra gli oggetti dell'esperienza ci sarà sempre un'azione dell'uomo che non sia semplice idea; e ci saranno idee rimaste idee e non tradotte in azioni. Ma la filosofia non vuol essere scienza degli oggetti dell'esperienza, sì scienza della pura esperienza, e cioè del pensiero che costruisce nell'esperienza i suoi oggetti; e solo in questo senso essa sarà pure scienza delle cose. La filosofia dunque, non guardando

[1] Il soggetto del giudizio giudicato col soggetto del giudizio giudicante o attività di giudicare: v. *Sistema di logica*, vol. II.

alle cose, ma all'attività spirituale, qui non ha luogo a distinguere; e l'arte, rigorosamente intesa, la cercherà sì in quella parte dell'esperienza dove la psicologia e la vecchia filosofia vedevano pura teoria, e sì in quell'altra parte dove a quelle pareva che intervenisse pure l'azione. Artisti si è scrivendo, dipingendo o ordendo le fila di una impresa atta a raggiungere uno scopo. Un artista esprimerà se stesso in un sonetto, un altro in un poema, un terzo in una guerra o in una rivoluzione: tutti converranno nel realizzare una forma spirituale d'individualità, nel dare energico rilievo a un momento soggettivo nella vita reale dello spirito. La pratica, l'individualità dell'uomo, che della pratica è principio insieme ed effetto, non è un antecedente dell'arte: è nell'arte stessa. Quel tale contenuto che è proprio dell'arte, è generato dalla stessa arte. Dante, scrivendo la Commedia, sente di attuare il suo dovere di uomo e di cittadino.

10. – *Idealità dell'arte come pura soggettività.*

Superfluo forse avvertire che, empiricamente considerando, l'arte così intesa non esiste né può esistere, quasi realtà spirituale, che sia arte pura e nulla più. Non può esistere, perché se il soggetto è il momento iniziale del ritmo spirituale, questo momento è momento del ritmo, in cui soltanto è reale. Chi comincia, comincia in quanto continua: cominciare è continuare; un punto iniziale, che non sia se non un punto solo, non c'è se non per effetto di analisi ideale. L'arte che esiste, e riempie di sé la storia e il cuore degli uomini, è sempre arte e altro: un tutto dunque, che è più che arte, ma vale come arte perché l'elemento estetico vi prevale tanto da risolvere in sé e assorbire il resto, rispetto all'analisi ideale con cui, astraendo da ogni altro elemento, noi formuliamo un giudizio estetico. C'è una verità obbiettiva e c'è il tono con cui essa è enunciata: un tono, che non è l'espres-

sione della verità, ma della persona. E noi guardiamo al tono, e prescindiamo dalla verità; o meglio non ne prescindiamo, perché quel tono rimane innanzi a noi comeil tono di quella verità: ma rimane tuttavia soltanto come tono [1].

In questa pura soggettività dell'arte non è detto, adunque, che lo spirito si debba chiudere in un'astratta e vuota posizione di soggetto senza nessuna sorta di oggetto. L'arte ha un suo mondo, che — lo vedremo meglio più innanzi — è, come ogni mondo, infinito; può essere l'incanto di quei fioretti che imbiancati dal sole si drizzano tutti aperti sullo stelo; può essere il brivido di pietà per la tragedia dei due cognati; può essere la gloria di Colui che tutto muove. In ogni caso, la materia, breve o vasta che paia (in verità, breve sempre a chi la consideri dal di fuori, vasta tanto da non poterne segnare i confini a chi vi sia dentro), è arte se improntata da un suggello, che è l'anima commossa dell'artista che quella materia accoglie in sé e scioglie nel suo liquido sentimento. In ogni caso, l'artista, per esser tale, deve ritrarre il pensiero da quanto è estraneo al suo soggetto, e che tenterebbe distrarnelo; deve in quel soggetto, che è il suo stesso soggetto, lui stesso, trovare il suo mondo, l'appagamento infinito della sua infinita natura. Questo il suo segreto. Qui la radice di quella vita che deve circolare nella sua opera: che in quest'opera sia tutto il suo animo; com'è possibile soltanto se unico sia il centro di vita della sua opera, e coincida con ciò che solo è vivo davvero per ogni uomo; la sua anima stessa.

11. – La storicità dell'arte.

All'arte dunque non fa difetto la concretezza della vita e del reale, in cui l'uomo vive ed ha la sua realtà. Nell'arte bensì la vita e la realtà è lo stile, l'uomo. Non c'è diffe-

---

1 Dell'inattualità dell'arte trattai poi nella *Filosofia dell'arte* (1931).

renza assegnabile tra l'artista e il filosofo se si guardi astrattamente al contenuto del loro spirito; la differenza nasce dal diverso rapporto di questo contenuto con lo spirito dell'uno e dell'altro. Di guisa che ciò che dice l'artista è vero (è bello, ha valore) se è vero per l'artista: e non c'è misura obbiettiva della verità sua. Il falso del filosofo può essere il bello dell'artista se egli lo senta; laddove alla verità del filosofo si richiede certa oggettività, che non è misura estrasoggettiva, come fantasticava l'antica filosofia, ma *storicità* [1].

Si ponga mente infatti al carattere astorico dell'arte, che è il più evidente segno di quella soggettività, che le abbiamo in proprio attribuito. La storia occorre alla critica per l' interpretazione dell'arte, ma non le serve punto pel vero e proprio giudizio in cui la critica consiste. Occorre una diversa preparazione filologica per mettersi in condizione di capire il canto di Omero o quello di Virgilio o quello di Leopardi; ma ottenuta che sia tale preparazione, quando si tratta propriamente di ascoltare la voce del poeta, in quanto tale, in quanto espressione d'una commozione a cui sia già disposta ed aperta l'anima nostra, poeti storicamente così diversi e distanti tra loro ci parlano uno stesso linguaggio. Né Leopardi sovrasta agli altri grandi più antichi perché egli sia più vicino a noi, ed accolga nel proprio spirito una umanità certamente più adulta, e però più alta. Cresce la cultura, ma non cresce con essa la poesia: « artista » (raffinato dalla cultura) suona anzi, talvolta, l'opposto di « poeta »; poiché *poeta nascitur*, e dove più ingenua e spontanea è l' espressione dell'animo, ivi più vigorosa pare e può parere la poesia.

---

[1] Questa storicità non è la relativistica e negativa storicità degli scettici, che non conoscono altra storia che quella cronologica; e non sospettano quella storia eterna, che è la verità della stessa storia cronologica, Cfr. sopra pp. 112-13.

12. – L'astratta individualità delle opere d'arte.

In arte (è un teorema, ormai inconcusso nella estetica moderna) non c'è progresso, non c'è storia. Le opere d'arte non formano una linea continua di svolgimento, in cui il posto di ciascun punto sia determinato dal posto degli altri. Ogni opera d'arte è un tutto a sé, un mondo. Se ci proviamo a raccostare, riunendole in un solo pensiero, le maggiori opere d' arte, — questi mondi, uno per uno infiniti, che vagamente la fantasia vede grandeggiare nel cielo della storia universale, — ci accorgeremo che esse possono stare insieme e fare un sistema se le connettiamo con legamenti storici estranei alla loro essenza artistica; ma se per poco penetriamo in una di esse, e cominciamo ad assaporarne il gusto e a lasciarci attrarre nella sua orbita divina di luce e di bellezza, dal nostro sguardo dileguano tosto tutte le altre. Per intendere la filosofia di Cartesio io devo tener presente la Scolastica; ma se mi provo a tener presente l' *Orlando innamorato* nell'atto che leggo il *Furioso*, non posso che rimanere all'estrinseco del poema ariostesco, e il più divino s' invola.

Orbene, l'oggettività del contenuto della umana coscienza, ossia l'oggettività del pensiero, non ha altro carattere che questa sua organizzazione storica; e il più evidente contrassegno della soggettività dell'arte consiste appunto in questa sua impossibilità d' inquadrarsi in una cornice storica. E se la storia con la sua obbiettività ricollega ed unisce tutta la vita spirituale in un sistema, l'arte, per sua natura, è la celebrazione della molteplicità, della particolarità, o se si vuole, dell'individualità della stessa vita spirituale. Giacché è evidente che lo spirito si unifica, ma non è meno evidente che tutte le determinazioni e differenziazioni, tutte le divergenze e i contrasti e insomma tutte le lotte non sono se non, anch'esse, atte-

stazioni di vigore spirituale; e dov'è identità e morta immobilità, che possa parere pace e accordo di animi, ivi non è vita spirituale.

13. - Antitesi tra arte e religione.

Affatto opposta a questa dell'arte è la funzione della religione; il cui concetto non vorrò qui sottoporre a lunga analisi, ritenendo universalmente riconosciuto questo carattere come proprio dello spirito religioso; il riferimento del pensiero a un oggetto non trascendente, ma dal pensiero stesso considerato assolutamente trascendente esso pensiero. Non, per altro, trascendente, perché è ovvio che gli altari innanzi ai quali l'uomo si prostra, son pure gli altari che egli ha innalzati. Non c'è Dio, per sublime e sopraceleste che ci si sforzi di concepirlo, il quale, a poter stare così in alto, al di sopra dell'uomo, non abbia bisogno della stessa coscienza religiosa dell'uomo capace di concepirlo così altamente. Ma la trascendenza del divino è la trascendenza assoluta dell' oggetto al soggetto — la loro assoluta opposizione ed esclusione reciproca — dentro la sintesi dell'atto spirituale, che è unità di soggetto ed oggetto.

Tenendo presente con la massima cura questa avvertenza, si può dire che la religione sia l'antitesi dell'arte, in quanto è affermazione dell' oggetto come tale: un affisarsi nella realtà veduta come estranea all'attività del soggetto, e però tale da limitare, e quindi annullare questa attività. L'oggetto in quanto tale, e però assolutamente opposto al soggetto, non può apparire derivante dal soggetto, anzi da esso presupposto. Esso è quando il soggetto non è: e se esso non fosse già, il soggetto non potrebbe sorgere. L'essere di questo trova in quello la sua condizione, e non può essere perciò se non quello che gli è consentito di essere da questa sua condizione.

Il mondo suo non è quello che il soggetto può crearsi, ma quello che è determinato dall'oggetto, innanzi al quale perciò si spunta e si fiacca ogni suo potere.

Nella posizione schiettamente religiosa l'uomo non solo è privo d'un principio suo e autonomo dell'agire (dell'agire umano, produttivo del bene), e riesce al fatalismo; ma è privo altresì d'ogni principio suo di conoscenza, e riesce all'agnosticismo. È annullato nell'essenza stessa della sua libera attività; perché chi dice libera attività, dice creatività; e nella religione l'uomo non è creatore, anzi è al cospetto del Creatore, che con la sua sola presenza gli riempie l'animo di un senso arcano della nullità del suo proprio essere e dell'infinità dell'Essere supremo in cui egli si specchia,

14. – Analogia tra la religione e il naturalismo.

A schiarimento di questo concetto della posizione mistica dello spirito, che annega il soggetto nell'oggetto, giova rammentare l'analogia tra la religione e quella filosofia che si dice *naturalismo*. Spinoza, il più grande, il più coerente assertore di questa filosofia, è, come tutti sanno, uno degli spiriti mistici più altamente dotati: la sua filosofia è tutta compenetrata di un profondo sentimento religioso. Perché ? La ragione non è nel suo temperamento; e già il temperamento non è mai altro che una metafora dove si tratta di intendere un pensatore. La ragione è nella sua filosofia. La cui realtà è natura: una realtà, in cui non c'è posto per altra libertà che per quella dell'apice della vita spirituale: l'amore intellettuale di Dio, per cui non propriamente l'uomo ama Dio, ma Dio, egli, ama se stesso. Al posto della sostanza spinoziana ponete pure la materia del fisico. Tutto ciò che di meglio l'uomo potrà fare, sarà sempre ciò che farà in lui la stessa eterna materia.

15. – La filosofia come soluzione dell'antitesi arte-religione.

Arte, dunque, e religione si presentano come un *aut-aut*: o soggetto, che è esso infinito, l'universo; o oggetto, che è infinito, il Tutto. Un infinito esclude l'altro. Il poeta trova il suo mondo nel proprio petto; il santo sente il vuoto dentro, e volge gli occhi al cielo lontano. Per questa opposizione l'arte ha del satanico o del prometeico, e controagisce, con energia immanente e insopprimibile, dentro allo spirito, alle tendenze dissolvitrici ed estenuanti del misticismo; come, d'altra parte, la religiosità tempera, corregge e disciplina l' individualità eslege ed egocentrica dello spirito estetico.

La conciliazione delle due forze antagonistiche operanti nel mondo dello spirito ci è data dalla filosofia non come scienza specifica e storicamente differenziata — che è quella tale scienza per cui i filosofi formano una classe di uomini — ma come quella funzione piena e veramente concreta e reale dello spirito, onde ogni uomo è uomo, e non può né poetare né adorare mai senza pensare; e non può né anche agire se non realizzando pensieri. Ma questa conciliazione non sarebbe possibile se l'opposizione tra arte e religione fosse tale da escludere ogni relazione tra i due termini. E già come concepire due termini, che siano due, e però in qualche modo coesistano nel pensiero, restando affatto irrelativi ?

16. – Religiosità dell'arte.

Il principio della conciliazione sta nella religiosità dell'arte e nella esteticità della religione. E la stessa analisi che abbiamo fatta del concetto dell'arte, ci aiuta a scoprirvi dentro questo suo contrario, che è la negazione o il superamento della soggettività estetica.

Noi cominciammo a indicare il carattere primitivo

dell'arte, e come essa perciò domini nell' infanzia dell'uomo e dell'umanità. Ricorderemo anche qui Vico. La sapienza poetica, egli dice nel suo linguaggio, « che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta, qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie.... Questa fu la loro propia poesia, la qual in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di maraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano.... Tal poesia incominciò in essi *divina*, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose che sentivano ed ammiravano essere dèi...; nello stesso tempo,... alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propia lor idea, ch'è appunto la natura de' fanciulli, che... osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi, e favellarvi come fusser, quelle, persone vive »[1]. I primi poeti perciò sono pel Vico *poeti teologi*.

E se nei primi poeti è manifesta l'essenza della stessa poesia, non soltanto i primi, ma tutti i poeti, in quanto poeti, sono teologi. Che è pure il concetto classico del poeta-vate, la cui arte non è propriamente, al dire di Platone, né τέχνη né ἐπιστήμη, ma una θεία μοίρα, un fato divino, una divina virtù (θεία δύναμις)[2]. Giacché il poeta è profeta, invasato e posseduto dal Nume, e parla per ispirazione.

Ricordate Socrate nel dialogo col rapsodo omerico? « Quando reciti bene i canti e hai commosso gli spettatori molto fortemente; o, per modo d'esempio, cantando di

[1] *S. N. cit.*, I, 2, pp. 145-46.
[2] *Ione*, 536 C, 533 D.

Ulisse che, saltando subitamente il limitare di casa, apparisce ai Proci, le frecce di sua faretra gittandosi davanti ai piedi; o Achille cacciante Ettore, o alcuno doloroso e lamentabile caso di Andromaca o di Ecuba o di Priamo; sei tu allora in te? e, a quelle cose che narri, credi tu che attenda la infuriata tua anima, o ch'elle avvengano in Itaca, o in Troja, o in qualunque altra contrada?» E il rapsodo gli confessa: «Oh, com'ella è chiara cotesta prova che tu mi arrechi. Io non ti tengo nascosto che a me gli occhi quando io recito alcuno miserabile caso si empiono di lagrime; e quando avvenimenti paurosi, i capelli si rizzano dallo spavento e il cuor batte forte».

La poesia, riprende Socrate, è come il magnete. «Come cotesta pietra non solamente tragge a sé anella di ferro, ma entro alle anella medesime manda la virtù sua, tanto ch'elle possono quello operare che la sopraddetta pietra, cioè trarre altre anella; sicché vedesi alcuna volta lunga fila di anella l'uno pendere dall'altro e tutti dalla virtù della pietra; simigliantemente la Musa inspira gli animi e infiamma, e gl'infiammati poi infiammando altri molti, sì una catena componesi per cotale modo. E per fermo tutti quanti i buoni poeti epici, non per magisterio di arte fanno, tutti questi poemi belli, ma sì perché pieni di Dio: e così ancora i buoni poeti melici. E come quelli che coribanteggiano, forsennati, ballano; così i poeti melici son fuori del sentimento quando fanno di queste odi belle, e, occupati di Dio, immantinente ch'eglino sono rapiti nell'armonia e nel ritmo, baccheggiano. E come le baccanti attingono dai fiumi miele e latte mentre ch'elle sono in furia, savie no; così simigliantemente avviene entro l'anima dei poeti melici, come dicono essi medesimi. Imperocché dicono ch'eglino da melliflue fonti d'alcuni cotali giardini e boschetti delle Muse attingendo questi canti, ce li recano a noi, come le api; volando come le api. E dicono vero, però che il poeta è cosa leggiera, alata, sacra; e a niente egli è buono, se innanzi

non è inspirato da Dio e non è in furore e non è la mente pellegrina da lui; imperocché insino a tanto che ha alcuno le potenze sue, non può poetare e vaticinare ».

Il divino magnete forma l' indefinita catena dei cuori in cui si propaga la poesia del poeta. « Il Dio trae per tutte queste anella l'anima degli uomini dove più gli è a grado, facendo sì che l'uno penda e virtù riceva dall'altro: e non altrimenti che da quella pietra, sì calasi giù dall' Iddio assai lunga tratta di gente; e cantori di coro e maestri e sottomaestri di coro di lato stan sospesi ad anella dalle mani delle Muse spenzolanti; e i poeti a lor volta qual sospeso è a una Musa, quale ad un'altra.... E così altri ancora pendono simigliantemente da queste prime anella, cioè dai poeti, e rinfiammato è chi da uno, chi da altro: alcuni da Orfeo, alcuni altri da Museo, i più da Omero; un dei quali sei tu, Jone. E però quando alcuno canta di alcuno altro poeta, tu non hai che dire, tu dormi; ma non sì tosto senti risonare tu un canto di lui, tutto ti risenti, e l'anima tua danza e di parlare spandi un fiume » [1].

17. – Il miracolo della creazione artistica.

Divina poesia anche questa di Platone, in cui vibra un profondo sentimento religioso; ma stupenda pagina di filosofia, tutta piena di una verità che per chi abbia mai letto un poeta con animo commosso non ha bisogno di commento. Da questa filosofia sgorga, del resto, una corrente di pensiero più che due volte millenaria, attraverso quella speculazione neoplatonica che è parsa talvolta stagnare o disseccarsi e sparire, mentre permaneva il suolo e sotto alla superficie formava nuove correnti, destinate prima o poi a sboccare novellamente alla luce negli aperti campi di nuove potenti dottrine. Lo spirito rimane innanzi a sé eterno spettacolo, eterno miracolo. Il poeta che ascoltò il suo canto,

---

[1] *Ione*, capp. V-VII (trad. Acri).

non può non ammirare se stesso divenuto estraneo a se stesso; giacché l'uomo non può veramente essere innanzi a se medesimo se non come altro da sé, natura. E come egli piega le ginocchia innanzi alle forze ignote della natura, che colpiscono la sua fantasia nelle loro manifestazioni più insolite e men familiari, e quindi più propriamente naturali od estranee allo spirito umano; così non può non vedere con Dante e cielo e terra uniti nell'opera della propria fantasia creatrice. L'arte, abbiamo osservato, è l'arte in funzione della critica, la quale non può sorgere se non quando l'arte c'è: quindi la necessità che l'arte apparisca innanzi allo spirito che la valuta come la natura, che dello spirito è il presupposto, opera divina, divina realtà.

18. – L' immediatezza della pura soggettività e della pura oggettività.

L'arte è sentimento, natura, immediatezza. Ma la immediatezza medesima è il carattere sì della natura e sì del divino in generale. E la trasformazione della religione in filosofia — l'eterna trasformazione che ha luogo sotto gli occhi di tutti, e che solo i ciechi possono non vedere — non è altro che mediazione di ciò che immediatamente si pone innanzi al pensiero come l' impensabile, l' ignoto, il mistero. La stessa ripugnanza del credente alla filosofia che teme contamini e scalzi le sue credenze, prova l'artista contro la critica che s'appressa alle sue cose belle per esaminarle, analizzarle, definirle, pensarle. Il poeta non vi sa dire il suo segreto, e gli autogiudizi critici sono fallaci sempre che il poeta rimanga poeta. La sua arte a lui è mistero non meno che il suo domma al credente. E come non c'è religione che si possa fondare a lume di ragione e per virtù di raziocinio, non c'è poeta che possa apprendere da una teoria, da una dottrina filosofica, la ricetta della bellezza. Bello è ciò che bello nasce, spon-

taneo (ripetiamolo ancora: *poeta nascitur*); e santo è ciò che s' impone come tale per spontanea generazione spirituale, quasi subitanea rivelazione.

Il soggetto, insomma, in quanto immediato soggetto, non è vero e proprio soggetto: è tutt'uno con l'oggetto. Si confonde con esso. E la distinzione è possibile soltanto perché non solo l'arte è arte, e la religione è religione, ma anche l'arte è religione e viceversa. La loro opposizione, in realtà, ha luogo unicamente in virtù dell'atto spirituale che le distingue unificandole.

19. – Conclusione.

La conclusione è, che non c'è arte che non sia religione. Non c'è arte, che non leghi l'animo dell'uomo al proprio mondo con quello stesso vincolo onde l'animo umano è avvinto al divino; non c'è arte, se non in apparenza, indifferente al contenuto religioso della umana coscienza; e un'arte areligiosa, che è come dire un'arte che nel suo atto non s' impadronisca di tutta la personalità dell'artista, e non lo tenga come Dio tiene l'anima del santo, è un'arte superficiale e apparente, un artificio, e si potrebbe dire anche un peccato contro lo Spirito santo. L'artista sincero, l'artista che crede nell'arte sua e la prende sul serio, è uno spirito essenzialmente religioso. Religioso come il filosofo, che non conosce altra realtà, che sia vera realtà, realtà assoluta, che quella stessa realtà del santo: la realtà totale. Religioso più del filosofo, perché quella che è la sua realtà totale, non è mediata come la realtà del filosofo, non è pensata, non è dominata da lui, ma essa lo domina: *nolentem trahit*, come un divino volere. Innanzi alla creatura della sua fantasia egli si piega adorando, come a una realtà sacra. Massima soggettività, massima oggettività.

IX.

LO STATO E LA FILOSOFIA

1. – Delucidazioni preliminari.

Il valore pratico della questione dei rapporti tra lo Stato e la filosofia è, credo, evidente: così frequenti sono le occasioni in cui chi rappresenta lo Stato assume, o deve assumere, determinati atteggiamenti verso i rappresentanti della filosofia, e d'altra parte così difficile è concepire una filosofia che non giudichi lo Stato e quindi esplicitamente o implicitamente chi lo rappresenti nel luogo e nel tempo in cui il filosofo esprime il suo giudizio. Ma credo sia anche evidente, quantunque troppo spesso la cosa sia poco osservata e punto tenuta nel debito conto, che la questione non può avere una soluzione degna di esser considerata per tale se per definire la natura dei rapporti tra lo Stato e la filosofia non si comincia ad intendersi intorno a ciascuno dei due termini tra cui detti rapporti intercorrono. Accade spesso che se ne parli e si corra con la disinvoltura più ammirabile alle osservazioni più recise, senza esserci dato nessuna cura di riflettere sul significato delle parole che si adoperano, senz' essere in grado di dare una qualsiasi risposta a chi domandasse che cos'è la filosofia e che cosa lo Stato.

Ma non bisogna troppo meravigliarsi che ciò avvenga. Come sarà chiaro, spero, dal séguito di questo discorso, per sapere che cos'è Stato bisogna sapere che cosa è filosofia, perché bisogna filosofare, e in una concezione filosofica, ossia totale, sistemare il concetto dello Stato

insieme con gli altri che la filosofia deve rendere coerentemente concepibili. In ogni caso, dunque, il requisito essenziale per l' intelligenza della questione dei rapporti tra Stato e filosofia è la filosofia. Ora la filosofia non è una scienza come tutte le altre. Delle quali si può vivere tutta la vita ignorando perfino i principii; anzi è condizione essenziale la specializzazione, con relativa divisione di lavoro, che consenta ad uno di coltivare alcune scienze, e magari una sola, non occupandosi menomamente delle altre.

Poeta nascitur, orator fit; così almeno si credeva dagli antichi. La verità è che si può diventare o no matematici, fisici, chimici, giuristi, filologi, ecc.; ma non si diventa allo stesso modo né poeti, né filosofi; non perché la poesia e la filosofia siano il privilegio degli eletti e non si svolgano anch'esse con l'arte, ossia con lo studio, col pensiero e con la volontà, ma perché ogni uomo, molto o poco, è poeta e filosofo. E quando si distingue i filosofi dai non filosofi, in realtà quel che si attribuisce ai primi e si nega ai secondi è una determinata filosofia, prodotto di una metodica meditazione dei problemi che il pensiero ha storicamente meditati: laddove la tradizione storica non è che il passaggio graduale dalla non filosofia degli uni (ossia dalla loro filosofia) alla filosofia degli altri: passaggio che è progressiva trasformazione di una costante attività dello spirito. E quando l'uomo pratico o il poeta o il puro scienziato si pone di contro al filosofo e lo distingue da sé e già con questa distinzione lo sottopone a giudizio, è già in via di filosofare. Poiché, com'è stato tante volte osservato, negare la filosofia è fare filosofia, anche senza saperlo. E in conclusione, filosofi si è tutti, ciascuno a suo modo e nella misura delle sue forze: e ci è una filosofia in germe, rudimentale, come c'è una filosofia spiegata e composta in sistema; c'è una filosofia intuitiva ed oscura, come c'è una filosofia ragionata, dimostrata e logicizzante, tutta chiarezza. Onde accade che, comunque, a discorrere

delle relazioni della filosofia con lo Stato, si fa sempre della filosofia, anche da quelli che ne sanno così poco da potersi dire ignoranti d'ogni filosofia. Soltanto, con una filosofia cattiva, oscura, rudimentale, s'intende, non si può pretendere di risolvere la questione se non in una maniera oscura e rudimentale, e insomma in una cattiva maniera.

2. – *Pensiero e libertà.*

L'uomo è sì un animale politico; ma è prima di tutto un animale filosofo. La sua essenza fondamentale è questa. È filosofo perché pensa. Giacché pensare significa non essere più animale, né null'altro che sia naturalmente; non appartenere più alla natura, ossia all'insieme delle cose in cui l'uomo al suo nascere viene a trovarsi, e dinanzi a cui si ritrova ogni giorno, all'inizio d'ogni forma della sua attività; distinguersi, e opporre quindi se stesso, come coscienza di sé, alla realtà data, o naturale. Pensare è realizzarsi ed esistere come coscienza di sé che si oppone alla coscienza d'altro. C'è l'uomo e c'è il mondo.

La vita umana non è mai altro che la risoluzione di questa dualità tra noi e il mondo, in guisa che la nostra vita sia la stessa vita del mondo e il mondo sia tutt'uno, nel suo sviluppo, con la nostra esistenza. Quando questa conciliazione e unità non si stabilisca, o si spezzi, la vita vien meno; e per tanto la vita si realizza, per quanto si riesce a realizzare l'unità. Unità, senza la quale, l'uomo è limitato, e non è libero. E non essendo libero, non solo non può agire, ma non può neppure pensare.

Per conquistare la sua libertà, e vivere, e perciò pensare, l'uomo lavora con un lavoro che è realizzazione d'intelligenza: lavora sempre per vincere la dualità e l'opposizione tra sé e il mondo. E, comunque, sempre pensa. Giacché col pensiero il mondo diventa sempre più il mondo nostro,

e noi (che siamo coscienza di noi, autocoscienza) diventiamo sempre più coscienza del mondo. Lo conosciamo sempre più, e sempre più ce ne impadroniamo, piegandolo ai nostri bisogni, e attuando sempre più la nostra libertà. Il pensiero a grado a grado s'affranca da ogni limite; e però diventa pensiero universale, infinito, libero. E poiché nel pensiero si attua l'autocoscienza, si afferma cioè e prova e si fa valere la nostra personalità, pensando il pensiero che si fa libero è volontà: ossia l'attività onde l' Io signoreggia la realtà e si fa creatore d'un mondo — che è il mondo dello spirito — impossibile a concepirsi fuori dell' iniziativa dello spirito.

3. – *La filosofia*

La filosofia non è altro che questo pensiero potente onde l'uomo realizza la sua personalità, e si fa il suo mondo, vivendo la sua vita. Che non è vita naturale e semplicemente istintiva, ma vita sempre governata dal pensiero. Il quale si manifesta, e cioè si determina ed esprime, con parole, con linee, con note, con forme plastiche, con azioni comunque modificatrici e trasfiguratrici del così detto mondo materiale: zappare la terra, scavare le miniere, estrarre pietre e marmi, edificare città, aggregare uomini; insomma recare via via in atto quel mondo umano in cui l' intelligenza splende e signoreggia.

4. – *L' universalità della filosofia.*

Il problema della filosofia si può presentare in mille e mille forme svariate, le quali tutte convengono nel porre l'uomo dinanzi a un dualismo da risolvere, tra sé e il mondo, tra il pensiero e l'essere. Perciò i più alti problemi filosofici hanno un senso, come le più potenti creazioni dell'arte, anche per gli spiriti più umili e più

ingenui [1]; e soltanto una mezza filosofia, cioè una falsa filosofia può apparire aliena dagli interessi universali ed elementari del cuore umano. E perciò l'uomo è portato a non contentarsi delle più ovvie ed agevoli riflessioni che quasi naturalmente gli vengono suggerite dalla stessa esperienza della vita, e tende ad approfondire i suoi concetti, ossia a pensare sempre più efficacemente e conclusivamente. Infatti via via si avvede che quel che a primo tratto aveva compreso e pensato, non è stato da lui per anco chiaramente e coerentemente inteso, e cioè non è stato ancora veramente pensato; e non si tratta quindi di passare dal pensiero alla filosofia, ma dal non pensare al pensare effettivo, da una filosofia inadeguata e repugnante alle esigenze del pensiero a una filosofia soddisfacente e, relativamente, la sola possibile.

5. – *Unità di teoria e di pratica.*

Intesa così la filosofia come l'essenza stessa dell'essere pensante che è l'uomo, è chiaro che essa non è più una astratta teorica che presuppone la vita umana, poiché essa piuttosto la crea. E rispetto al concetto del pensiero in cui si risolve il concetto della filosofia, è pur chiaro che non si può più mantenere né ha più senso l'ordinaria distinzione di teoria e pratica, con cui per solito si distingue una classe da un'altra classe di atti del pensiero, che invece bisogna assimilare e mettere tutti sopra una linea sola; almeno quando non si voglia considerarli dall'esterno ma intenderli nel loro significato intimo e nel loro valore spirituale.

6. – *Universalità dell'uomo.*

Ma l'uomo, quest'essere pensante, che è coscienza di sé, personalità teorica in quanto pratica, e pratica in

[1] Cfr. sopra pag. 3.

quanto teorica, non è l'uomo singolo, particolare. O meglio è l'uomo particolare in quanto non è (o, che è lo stesso, non è abbastanza) quello che dev'essere e vuol essere: in quanto non parla in modo da esprimere qualche cosa che possa fermare l'attenzione, in quanto non agisce in modo che la sua azione abbia un' importanza; e insomma in quanto non pensa. Pensare è superare la particolarità e universalizzarsi: quindi parlare, agire, ragionare, in modo che il soggetto che parla, agisce, ragiona realizzi qualche cosa di universale: una *legge* viva: estetica, morale, logica. Perciò riesce, parlando, ad esprimere qualche cosa di umano, di cui tutti sentono la presenza in se stessi, e della cui espressione tutti perciò sono indotti naturalmente a partecipare e godere, come di cosa propria [1].

E altrettanto si dica dell'agire e del ragionare. Poiché l'uomo via via che pensa, e vive la sua vita di pensiero, si affranca anche da questi limiti onde la sua persona pare dapprima separata dalle altre fisicamente e moralmente. E perciò l'uomo è veramente animale politico: il suo pensiero non è suo, ma suo in quanto sociale, universale: degli uomini, che tali sono per lui, e del mondo. Dall' infanzia all'età più adulta è un investire sempre più questa realtà sociale e universale, e investirsene. La storia è questa esistenza dell' individuo nell'universalità del mondo: per cui il fanciullo nato e cresciuto in Italia, parlerà, usando una lingua che sarà la lingua italiana; lingua sua in quanto lingua del suo popolo; e penserà (teoricamente e praticamente) come italiano. Come uomo, ma come uomo italiano.

L' esistenza attuale è esistenza storica determinata in una forma: che è linguaggio e costume, sono istituti e leggi, sono tradizioni e principii morali, memorie e speranze: per cui l'uomo è nazione, e la nazione, nella concreta personalità, è Stato.

---

[1] Cfr. cap. precedente.

7. – *Concetto dello Stato.*

Lo Stato è la nazione consapevole della sua unità storica. È lo stesso uomo, in quanto si realizza universalmente, questa sua universalità determinando in una certa forma. Determinazione necessaria, com'è necessario che chi parla usi certe parole. La forma in cui si determina lo spirito d'un popolo è complessa, e non è questo il luogo per fare l'analisi di tutti i suoi elementi. Ma nessuno degli elementi che s'appartengono alla vita d'un popolo, materiali o morali, è estraneo a codesta forma tutta spirituale che si suggella nell'autocoscienza della nazione che è Stato. Pensiero e azione; consapevolezza di quel che si è, volontà di quel che si dev'essere. L'uomo che nella sua singola personalità si senta estraneo a tale forma, è un'astrazione storica: può essere un delinquente che viola la legge della patria, può essere un immorale che non sente nella sua coscienza pulsare la coscienza universale.

8. – *Interiorità dello Stato.*

È evidente che questo Stato ha un'esistenza interiore; e tutte le sue esterne manifestazioni (territorio, forza esecutiva del potere, uomini rappresentativi dei varî poteri dello Stato ecc.), traggono il loro valore dalla volontà che le riconosce e vuole come elementi necessari e costitutivi della forma storica e attuale dello Stato. E bisogna riferirsi a questa interiorità, e intenderla rigorosamente, per rendersi conto del carattere etico dello Stato, che così spesso dà luogo a fraintendimenti ed equivoci strani. Giacchè lo Stato nella sua essenziale interiorità non solo è volontà etica, ma è, in generale, autocoscienza, quindi umanità piena e perfetta. Non di rado invece si scambia lo Stato col Governo, anzi con le persone fisiche in cui il Governo s' incarna. E non si vede che queste persone e il Governo stesso non sono lo Stato, bensì solo elementi della forma in cui lo Stato si attua.

9. – *Carattere dialettico dello Stato.*

Ma la principale difficoltà che ostacola l'esatta intelligenza del carattere etico, e in genere, spirituale dello Stato, è la relazione statica e assolutamente meccanica in cui sono concepiti il cittadino e lo Stato: il particolare e l'universale. Onde si pensa che il particolare è particolare e non è universale; e viceversa. E ciascuno dei due termini si oppone all'altro, rigidamente, irriducibilmente. Laddove i due termini così concepiti sono due astrazioni, e il concreto è la loro unità dialettica, cioè il particolare che si fa universale. Si fa, non è immediatamente. Di guisa che l'universale è sempre e non è mai. E quel che il cittadino si può trovare di fronte come suo termine opposto, non è mai lo Stato, ma quello che non è ancora lo Stato: un particolare, a cui infatti ripugna, perché esso limita la sua personalità. Lo Stato vero invece non limita ma slarga, non deprime ma innalza la personalità del cittadino: non l'opprime ma la libera.

La Stato non è mai lo Stato perfetto, e s' intende. Ma ogni sforzo che si fa per mutare la forma in cui lo Stato consiste, obbedisce alla logica che fa cercare ad ogni uomo la sua vita nell'universale e nella libertà. Questo sforzo non sarebbe d'altronde possibile se lo Stato non fosse, pur nella sua imperfezione, la stessa volontà del cittadino che, insoddisfatta, aspira a una forma più adeguata. Volontà particolare che ha in sé la forza di diventare universale, volontà di tutti.

10. – *Contraddizione immanente al concetto meccanico dello Stato.*

Soltanto chi si ferma a cotesta concezione statica dello Stato e del cittadino, può concepire lo Stato come forza che non è libertà, ma limitazione della libertà (con-

cetto negativo dello Stato), e attribuirgli un'azione diretta al governo dei beni materiali, ossia determinatrice, mediante il diritto, della sola vita economica dell'uomo. Ma chi si serve di questo concetto meccanico ed economico dello Stato (che è il concetto cattolico tradizionale) è tratto poi — con una contraddizione che è una flagrante autocritica perentoria — a volere che lo Stato stesso si spiritualizzi e sottometta a idealità superiori, morali e religiose. Sottomissione assurda, se chi è sollecitato a sottomettersi non fosse in grado di valutare queste idealità, e quindi non fosse già coscienza morale e religiosa. Sicché si toglie con una mano quel che si restituisce con l'altra. E in realtà il disconoscimento del carattere etico dello Stato non si fa se non contrapponendo allo Stato che non è etico, lo Stato etico che si sente di realizzare colui che dello Stato ha disconosciuto l'eticità. La Chiesa, come Stato superiore che include in sé uno Stato terreno e materiale (si dice, puramente umano), disconosce il valore etico di questo Stato inferiore e subordinato — che, quando si va a vedere, non è il vero Stato, ma un semplice Stato astratto, la cui concretezza è invece nella Chiesa.

11. – In che senso lo Stato ha una dottrina.

Lo Stato come personalità non è amorale e non è agnostico. *Nihil humani a se alienum putat,* perché esso infatti non è se non il vero uomo.

Non essere agnostico significa avere una dottrina, un determinato contenuto della coscienza. E questa dottrina come elemento essenziale della personalità dello Stato è il fondamento del diritto di insegnare e di educare che compete allo Stato. Il quale ha diritto a insegnare perché ha una dottrina, sa il fine della nazione, sa il valore di questo fine: e lo sa non in astratto, ma in relazione al passato e all'attuale presente e alle forze vive e perenni

della nazione, poiché *res sua agitur*. E sempre ha diritto a insegnare chi insegna: questa è la legge stessa dello spirito, la quale ha dato e darà sempre autorità ed efficacia educativa a chi sa su chi non sa, e a chi sa più su chi sa meno.

Perciò lo Stato apre scuole, e quindi prescrive programmi, e dà esami. È il diritto che deriva dalla sua essenza. Ma questo non vuol dire che ci sia una verità di Stato, dommaticamente definita, che fiacchi ogni libertà di pensiero nelle scuole e nei cittadini. Anzi, vuol dire proprio il contrario. E per due ragioni.

In primo luogo, lo Stato (almeno, lo Stato legittimo) non è se non la stessa autocoscienza universale, con cui s' immedesima l'autocoscienza del cittadino: e la vita dello Stato consiste appunto nel processo continuo e progressivo di tale immedesimazione, che è il processo stesso per cui l'autocoscienza umana si fa universale attuandosi storicamente; e quindi, se mai, cotesta verità dommatica e fissa non sarebbe una verità esterna al cittadino e limitatrice della sua libertà, ma la verità stessa del cittadino. In secondo luogo, se non è agnostico, lo Stato deve possedere una verità autentica e schietta: una verità che sia verità. La cui dottrina non può essere qualcosa di fisso e stabilito una volta per sempre, nulla più che tale carattere ripugnando all'essenza del pensiero, e di ogni dottrina.

12. – *Il movimento dello Stato e il movimento della sua dottrina.*

Né Stato spiritualmente concepito, né dottrina sono intelligibili se non nel loro libero movimento. Lo Stato si forma rinnovandosi di continuo; e poiché esso è nella sua intrinseca natura pensiero, il suo è lo stesso farsi del pensiero. Il quale questo infatti ha di proprio, di essere

un processo incessante di creazione di sé, per cui le verità più salde non si mantengono senza una meditazione che si rinnova e ne rinnova a volta a volta l'apprensione e il giudizio, ravvisandone sempre nuovi aspetti e scorgendole sempre in una nuova luce. La verità, a malgrado di tutti i nostri propositi e desiderii di vederla sempre in alto, immota, al di sopra d'ogni alternativa di subbiettive opinioni, in realtà non vive nel pensiero se non storicizzandosi e partecipando alla natura storica del pensiero. E non per ciò, si badi, si altera e deteriora, anzi vive e porta il suo divino valore in ogni momento della vita del pensiero. Se la verità si dommatizza consacrandosi in formule intangibili, ecco la storia dei dommi, che non riguarda soltanto la loro genesi, bensì anche la loro interpretazione, attraverso la quale essi fanno sentire l'azione della verità racchiusa dentro di essi ed eternata.

13. – Carettere critico dello Stato e della sua dottrina.

Se così è, in ultima istanza, la verità non è *dommatica*, ma *critica*: come critico, e non dommatico, cioè storico, è anche lo Stato. Il quale possiede una verità, in quanto fa quello che fa anche l'uomo singolo, come astrattamente si concepisce dal pensiero comune: cioè in quanto non uccide la sua verità impietrandola, ma rispetta il suo carattere di cosa viva che ininterrottamente, per sua stessa natura, si rinnova: sempre vera, mai vera. Verità che cresce, si sviluppa, matura: insoddisfatta d'ogni sua forma, perché capace sempre di assumerne una più adeguata a quel nucleo di vita che ha dentro, e la cui energia viene a grado a grado manifestando. Indirizzo, non punto d'arrivo: via sempre aperta alla mèta. Critica insomma e non domma. Altrimenti si cristallizza in forme particolari che, non potendo sopravvivere al loro tempo, sof-

focano l'energia interna dello Stato, e la spengono. Il ritorno ai principii raccomandato da Machiavelli, è il ritorno dal domma alla critica, dall'età delle forme stagnanti prive di spirito e incapaci di progresso, all'età dello slancio e del vigore giovanile in cui lo spirito crea le sue forme.

14. – La filosofia come pensiero critico.

Il carattere critico che compete alla dottrina dello Stato è lo stesso carattere critico essenziale al pensiero, e cioè alla filosofia. La quale, a differenza delle altre forme del pensiero che per certi rispetti si possono distinguere dalla filosofia, ha coscienza di questa esigenza critica fondamentale del pensiero, e si propone di soddisfarla, e vive perciò di critica (ossia di pensiero che sa di doversi di continuo rinnovare e svolgere, sopra tutti i suoi oggetti). In realtà la dottrina dello Stato è la stessa dottrina del cittadino, ma dottrina critica, cioè filosofia. Lo Stato, consapevole della sua essenza, promuove la speculazione filosofica, perché sa che così si potenzia il pensiero, che è la sua forza. Ma promuovere la filosofia è promuoverne il carattere critico, in cui è il lievito del progresso speculativo.

15. – Lo Stato e i filosofi.

Lo Stato, come ogni realtà concreta dello spirito, è divisione di lavoro e coordinazione dei vari elementi in cui esso si divide: organismo, la cui unità, cioè la vita, richiede specializzazione di organi e funzioni, che sono tutti organi e funzioni dell'unico organismo. Lo Stato ha la sua arte negli artisti della nazione di cui esso è la personalità: e così ha i suoi sacerdoti, i suoi scienziati, i suoi soldati, i suoi agricoltori e navigatori e medici e

ingegneri, ecc. La cui molteplicità è varietà di forme dello stesso pensiero, e quindi paragone e concorrenza, e trionfo delle migliori, per le quali trionfa sempre nel popolo, ossia nello Stato, il pensiero più potente, o semplicemente, il pensiero. Ha i suoi filosofi, sulle cattedre, nelle accademie, dovunque lo spirito soffia. Attraverso le varie filosofie si svolge la filosofia: quella che sola può essere la filosofia, il pensiero, la potenza della nazione forte della sua civiltà e delle sue energie spirituali: la potenza dello Stato.

16. – Due avvertenze.

Prima di finire, si vuol notare una cosa: che questo che si è detto non pretende di essere una norma circa i rapporti tra lo Stato e la filosofia. Se nel discorso c'è pure una tendenza normativa, questa tendenza deriva dal contenuto delle considerazioni suggerite dalla realtà delle cose. La quale, intesa esattamente, ci pare sia questa che abbiamo detta, anche quando i fatti, nelle loro apparenze, possano sembrare in contraddizione con la nostra dottrina, anche quando chi governa lo Stato e chi fa la filosofia si mettano di proposito per dimostrare una tesi opposta a quella che discende da tutto il nostro discorso. Ma poiché qui non si vuol dimostrare e assodare una tesi, sottraendola ad ogni dubbio e possibilità di discussione, anzi si vuol proporre un tema di utili dibattiti, basti questa avvertenza e vegga da sé ogni studioso che ama la verità, se e come le cose dette reggano al confronto della realtà.

Un'altra avvertenza, brevissima, e forse superflua. Non si tenti di giudicare questa dottrina alla stregua di dottrine precedenti, più o meno celebri, per le quali ognuno ha già pronto il suo giudizio.

La dottrina qui adombrata si connette a tutta la storia

della filosofia; ma, ch' io sappia, non fu mai formulata; e perciò deve essere esaminata a sé, nel suo interno, prima almeno di essere classificata, se altri ancora si compiace di classificare sistemi filosofici, sottratti alla loro determinatezza storica.

X.

SCIENZA E FILOSOFIA

1. – Universalità della filosofia.

È la scienza destinata, pel filosofo, a restare fuori del campo del sapere assoluto, come una forma spuria e irriducibile di sapere a cui siano essenziali presupposti e quindi metodi propri? C'è tra scienza e filosofia quella differenza radicale che vogliono talune filosofie? Problema vivacemente discusso di recente in Italia a proposito di alcuni saggi di trattazione filosofica di diritto e di economia dati da attualisti.

Che la scienza sia filosofia è evidente che non può esser messo in dubbio da chi, come me, sostiene tutto essere filosofia; poiché tutto è pensiero, e il pensiero è autocoscienza, e questa coscienza di sé è per l'appunto l'essenza della filosofia. Dunque: è filosofia la fisica? Ma filosofia è anche l'atomo, o l'elettrone, o qualsiasi altra entità, che si dica oggetto della fisica. È filosofia il diritto penale? Ma filosofia è anche la pena, anche il delitto. — Materia di scandalo [1], asserzioni da far inarcare le ciglia; tutto quello che si vuole. Ma è così. Un idealismo che arretrasse innanzi ad enunciazioni di questo genere, sarebbe un idealismo da ridere. E tutte le scappatoie

---

[1] Troppo scandalosa o paradossale a primo aspetto, l'asserzione che sia filosofia non pure la fisica, ma ogni «oggetto» della fisica. Per cogliere il giusto senso di tale asserzione si faccia attenzione all'avvertenza del seguente §3 circa la necessaria conversione del logo astratto nel logo concreto.

a cui una volta si ricorreva per sfuggire a conclusioni di questo genere, ormai si è visto che non erano se non vigliacchissime scappatoie, indegne di ogni pensatore virilmente disposto a pensare logicamente.

Pure, quando si è detto che tutto è filosofia, si è detto qualche cosa, evidentemente, e lo dimostra il fatto che l'affermazione suscita tante ribellioni e, stavo per dire, risentimenti. Ma si può anche affermare che non si sia detto nulla, perché se tutto è filosofia, l'essenziale starà poi nel distinguere una filosofia dall' altra, e cioè una cosa dall'altra, e una persona, per lo meno, da una zucca. Non è una scoperta della cosiddetta « filosofia dei distinti », che oltre l'unità ci vuole la distinzione. E non bastano né anche quattro categorie (numero sacro !) per tutti distinguere gli oggetti del pensiero che bisogna distinguere. Giacché il pensiero è infinita autodistinzione: a guardarlo dall'esterno, un'infinità di distinti: individualità determinate, in cui si moltiplica l'unico pensiero; a guardarlo dal di dentro, un distinto unico, individuato dal suo immanente atto di autodistinzione.

2. – *Necessità di distinzione.*

Intanto, se tutto è filosofia, niente è filosofia. Perché ? Tutto è filosofia in quanto tutto partecipa al processo dialettico e autoformativo del pensiero.

Ora chi dice dialettica, dice essere che non è, e però diviene. Dunque ? Tutto quello che è, non è già filosofia, ma è in via di diventare filosofia. Così la zucca, come la testa del filosofo. E la strada può essere più o meno lunga; ma, infine, è sempre lunga assai.

Poi, tutto bensì è pensiero (e perciò filosofia), ma in qual senso ? Immediatamente, no. Immediatamente la zucca non ha coscienza di sé, e neanche l'asino, e neanche l'uomo. Nessun essere particolare, e cioè nessun essere

(che come essere è sempre particolare, perché suppone chi pensandolo lo fissi, per astrazione, come essere) ha coscienza di sé. La quale può parere a principio particolare e finita ma si dimostra, nel suo immancabile sviluppo, infinita ed universale e dalla propria universalità attinge l'eterna energia universalizzatrice o idealizzatrice con cui risolve tutte le differenze, e pensa. Sicché tutto è pensiero, in quanto non si limita ad essere, e in quanto si considera non nella sua particolarità, ma in quella sua profonda radice, che è una, infinita, universale, e perciò può realizzarsi come coscienza di sé. Non l'essere, e cioè questo essere, pensa; ma l'essere che è nel divenire, momento del pensiero. Non la zucca come zucca, ma la zucca come quel tutto che è lo stesso pensiero.

Essere, questo essere determinato: ecco tutto il pensabile, che non è filosofia, perché oggetto del pensiero, non pensiero. E tutto il pensabile è particolare; ma non ha l' individualità (o universalità concreta) che è del pensiero in quanto pensa tutto quello che pensa; non è quell' individualità effettiva e concreta, in cui consiste l'autocoscienza, cioè la filosofia.

3. – Logo astratto e logo concreto.

Ma tutto il pensabile, dico io, in quanto oggetto del pensante è logo astratto. Risolvete l'astrattezza di questo logo, e avrete il logo concreto, che è il pensiero in atto, autocoscienza e autoconcetto. Finché si rimane nel logo astratto non c'è realtà, ma l'ombra della realtà: c'è anche pensiero, ma non il pensiero in atto, sì il concetto del pensiero. Si rimane nella posizione dell'intellettualismo, di cui continuano a vedere affetto e infetto l' idealismo attuale alcuni giovincelli filosofanti, che, premuti dall'alta vena della loro impetuosa originalità, non hanno ancora trovato il tempo di studiarsi quel sistema di logica, in

cui, a mio giudizio, è indicata, a passo a passo, tutta la via per cui l' intellettualismo deve essere superato in una concezione filosofica che ne vegga e giustifichi tutti i motivi di vero.

Risolvere l'astrattezza del logo astratto non è per altro l'insegnamento d'un sistema di filosofia; è l'attualità vivente dello stesso pensiero, il quale non riesce a porre l'astratto senza risolverlo nella concretezza della propria attuosa individualità. È la dialettica immanente all'astratto quella forza che genera la concretezza del pensiero, e di tutto nel pensiero. *Fata volentem ducunt,* anche questa volta, *nolentem trahunt.* E i fati sono la stessa libertà della realtà pensante, che si realizza pensandosi.

Orbene, così stando le cose (e non c'è dubbio che così stieno), come s'è detto che tutto è filosofia, devesi anche dire che niente è filosofia. Neanche la filosofia, in quanto la si definisce e pone innanzi al pensiero e astrattamente si contrappone a questo attuale pensiero con cui la si costituisce nella sua idealità. La filosofia è la filosofia, in cui tutto si risolve, in quanto è filosofia in atto, autoconcetto, e perciò atto consapevole del pensiero nella sua concreta individualità.

4. – *La scienza dello scienziato come filosofia.*

La scienza, alla stessa guisa, gioca due parti. È la scienza in sé, ed è la scienza dello scienziato: quella librata in una idealità statica, questa vivente in una realtà dialettica. La stessa scienza dello scienziato può assumersi in due diversi significati: come quella data scienza che lo stesso scienziato configura in un suo sistema od altri potrà sempre tornare ad esporre più o meno fedelmente, ma obbedendo alla logica esigenza di non mettere nell'esposizione nulla di suo che deformi od amplii o sviluppi il sistema da esporre; ovvero come quella scienza nell'at-

tuale sviluppo onde via via si forma e costituisce. È evidente che la vera scienza (se anche non scienza vera) è precisamente quest'ultima; anche nostro malgrado, poiché ad afferrar quella non si giunge se non attraverso esposizioni che sono sempre in qualche modo colorite della coltura e mentalità degli espositori.

Ora, per l'attualismo, questa scienza attuale, concreta, quella che sola veramente si può dire che ci sia, è filosofia. E che cosa potrebbe essere altrimenti, se nulla si pensa se non come autocoscienza, e questa è, come s'è detto l'essenza stessa della filosofia ?

5. - *Il divenire della filosofia.*

È filosofia, bensì, ma non la filosofia: è cioè pensiero, non il pensiero. Tanto è vero che si continua a pensare a filosofare, a realizzare cioè l'autocoscienza. Il che vuol dire che la filosofia non è, diviene: che l' esserci della filosofia importa un risorgere del logo astratto, che si deve risolvere da capo in concreto. In altri termini, pensando, se il pensiero è autocoscienza infinita, il pensiero e come soggetto e come oggetto dev'essere tutto, infinito. E in quanto si pensa, c'è questa infinità; ma in quanto il pensiero diventa oggetto a se medesimo, quel tutto decade a parte e l'infinità si limita per l'atto del nuovo infinito pensiero che ne scaturisce. E il pensiero è sempre e non è mai tutto; come dire, che è sempre pensiero e non è mai pensiero.

Ed ecco che dentro lo stesso processo della filosofia spunta una scienza che non è filosofia. Essa, beninteso, non è la scienza del logo concreto, ma quella del logo astratto rispetto a una scienza che in sé la risolve realizzando il concreto atto del pensiero filosofico. La particolarità non è del pensiero concreto e in atto, ma di un momento di esso. La scienza in atto è filosofia; ma la scienza, che la filosofia critica e supera, convertendola

da pensiero in oggetto del pensiero e da logo concreto facendola ridiscendere a logo astratto, quella è scienza, radicalmente distinta dalla filosofia. E il carattere essenziale che la filosofia attribuisce alla scienza, che essa critica e supera, è appunto questo: di essere particolare e di dare della realtà un concetto, in cui non c'è tutto, non c'è l'universalità e l' infinità propria dell'essere in cui il pensiero si possa specchiare realizzandosi come autocoscienza. Nella scienza come tale c'è sempre un difetto, una certa unilateralità e astrattezza, che è, in fondo, l'astrattezza essenziale del logo astratto (e di ogni logo concreto decaduto a logo astratto).

6. – *L'opposizione tra scienza e filosofia.*

La scienza, s' intende, per esser veduta nella sua contrapposizione alla filosofia, si deve concepire in una fissità meramente ideale, come è propria del logo astratto. Nella sua vita storica questa fissità la scienza non l'ha; essa muta e si trasforma incessantemente sotto la spinta di una interna critica, che è la stessa energia dialettica interna al logo astratto. I concetti scientifici si approfondiscono di continuo, e di continuo si scoprono i legami che essi hanno con altri concetti, con cui vanno integrati e connessi. Approfondimento e integrazione che portano il pensiero a scorgere il più vasto orizzonte possibile, rispetto al quale quello in cui il pensiero precedentemente restava rinchiuso, è particolare. Sempre dal tutto che si scopre come parte si passa al tutto che è tutto. Questo è comprendere, ossia inchiudere nel pensiero quel che prima si presentava come escluso da esso; e per effetto della nuova inclusione venire in possesso di un oggetto che s'adegua al soggetto, e perciò conquistare un concetto che sia autoconcetto. Passare dal concetto all'autoconcetto. Ogni concetto attuale, certo, è autoconcetto, ma cessa

di essere tale nell'atto stesso di essere, perché si nega *eo ipso*. E quindi c'è sempre una scienza per la filosofia. È il momento della particolarità e della negatività.

7. – *Distinzione interna alla filosofia.*

La distinzione, per altro, ora indicata non è tale da mettere la scienza fuori della filosofia e contrapporgliela. È una distinzione interna alla filosofia stessa, per cui si può dire che lo stesso processo dialettico che spiega il passaggio, a volta a volta, dalla scienza alla filosofia, spiega altresì il passaggio da una filosofia a una filosofia superiore. E che in sostanza pertanto non giova a distinguere la scienza dalla filosofia, ma una scienza dall'altra o, se si vuole, una filosofia dall'altra, restando indifferente l'uso dei termini di scienza e di filosofia a designare ogni sistema conoscitivo.

E in verità la storia della scienza è siffattamente congiunta e connessa con quella della filosofia, che solo nei frammenti e per periodi più o meno brevi o lunghi ma in sé incompiuti, la distinzione riesce possibile. Le scienze muovono sempre dalla filosofia, ne portano per un buon tratto di via lo spirito e i concetti generali, poi ne deviano per una virtuale concezione del mondo, che a poco a poco si renderà chiara e sempre più consapevole e darà luogo a una nuova sintesi: restando perciò sempre un pensiero filosofico già maturo ed esplicito o appena iniziale e germinale nell'orientamento del pensiero scientifico, che scorge perciò, in qualche modo, nel particolare il tutto, nella cui cognizione chi conosce possa trovare il totale appagamento della sua natura autocosciente. E quando dalla storia della scienza si sottragga questo pensiero filosofico immanente e animatore, lo storico si getta dalla scienza alle scienze, e da ogni singola scienza alle singole ricerche e scoperte particolari; e la storia viva s'abbatte sulle *disiecta membra* e finisce in catalogo.

8. – *Necessità della critica filosofica per la sistemazione del sapere scientifico.*

Questa è la verità. E se chi parla di identità di scienza e filosofia [1] mira a questa verità, ha ragioni da vendere. E introdurre la critica filosofica in ogni sistemazione di pensiero scientifico, se il critico vi si accinge con cognizione di causa, con serio interessamento pei problemi peculiari di quella determinata ricerca scientifica, non solo è opera opportuna, ma è opera a cui, volere o no, il pensiero provvede da sé, necessariamente, per legge immanente alla sua propria natura. Quel bell'umore che trova a ridire perché l'idealista introduce il suo pensiero nella scienza del diritto penale, ignora o finge d' ignorare che fino a ieri (e non più oggi ?) un'altra filosofia teneva il campo e spropositava in mezzo al plauso generale in quella scienza medesima. C'era bensì una differenza tra quella filosofia e questa che oggi vi mette bocca: che quella ognuno la capiva senz'averla studiata, e questa è un po' dura a masticarsi e molti non si sentono le mascelle tanto forti da provarvisi.

9. – *Necessità di mantenere la distinzione.*

Torto avrebbero, senza alcun dubbio, gli attualisti e idealisti e filosofi d'ogni specie se per il logo concreto, come io dico, volessero negare l'astratto, e annegare il particolare nell' universale, e volessero la sintesi senz'analisi. Questa (perché non confessarlo ?) è la tendenza dei filosofi; ma questo è pure il punto per cui essi hanno peccato e sono stati sempre puniti, non dalla scienza, ma dalla stessa filosofia, sola giurisdizione a cui non potessero sottrarsi. Giacchè l'universale è sì l'universale,

---

[1] Ugo Spirito, *Scienza e filosofia* nel *Giorn. crit. d. filos. ital.*, X, (1929), pp. 430 e segg.

ma senza il particolare è un'astrazione. E il particolare non si pensa senza farsi universale. Ma per farsi universale è forza che ci sia come particolare. E la verità del logo astratto è bensì nel concreto; ma senza l'astratto il concreto è vuoto, cioè è esso stesso astratto. Così è che bisogna battere tanto sull'uno quanto sull'altro dei due momenti costitutivi del pensiero. E se gli scienziati si armano contro la filosofia per tema di veder evaporare tutta la solidità del particolare — sia pure che esso, per sé considerato, fuori del pensiero, debba considerarsi un che d'astratto — anch'essi hanno ragioni da vendere e difendono una verità che nessun filosofo serio oggi può revocare in dubbio.

10. – Lo specializzamento e l'unità.

S' illuderanno gli scienziati di non far filosofia volgendosi a trattazioni particolari; ed essi infatti faranno una filosofia angusta, da togliere il respiro all'uomo che in essa, quale che sia, deve trovare appagamento adeguato alla totalità delle proprie esigenze. Non importa: questa limitazione del mondo a cui essi si condannano, gioverà a sempre più determinare quel mondo che prima o poi dovrà essere riabbracciato e compreso da un più alto pensiero. E così accadrà che, a malgrado della comune natura e della incancellabile fratellanza onde tutte le menti sono congiunte e cooperanti a una medesima impresa — la sacra fatica del pensiero onde la realtà si attua nella sua forma infinita e divina, — accadrà, dico, che gli uomini si specializzino, gli uni proponendosi di prescindere da quella più alta universalità che si attinge nell'unità dell'autocoscienza, e di muoversi perciò nell'astratto (che per tale astrazione è a loro il vero concetto), e gli altri accorrendo a ristaurar l'unità in cui è la vita e la sola possibile intelligenza di tutto.

11. – Mediazione dell'unità.

Nella fenomenologia il regno dello spirito non è opera d'un solo, né alcuno potrà mai arrogarsi a giusto titolo la lode sovrumana che fu attribuita per iperbole agli uomini più riccamente dotati, di geni universali. Ci saranno sempre, nonostante tutto il laicismo e l'immanentismo più rigoroso, preti e filosofi che arieggeranno, anch'essi, certa missione sacerdotale di ministri del divino; perché scandalizzarsene? Sarebbe come scandalizzarsi che poiché tutti siamo uomini e tutti della stessa pasta, ci sono barbieri che non sanno fare una scarpa, e calzolai che non son capaci di farsi la barba. Ci saranno pur sempre non solo filosofi e scienziati, ma scienziati di tutte le scienze, e uomini di tutte le arti, ciascuno col suo problema, o se si vuole, con la sua aiuola da coltivare nel mondo. Solo a questo patto tutta la terra coltivabile può essere, grazie a Dio, a poco a poco investita dalla zappa e messa a profitto dell'uomo e sollevata anch'essa perciò nel regno dello spirito. Bisogna lasciare agli uomini governati dalla materiale fantasia l'irrisione ingenua dei filosofi dell'unità, dello spirito, dei problemi massimi; e rendersi conto delle ragioni profonde della provvidenziale economia della vita, le cui stupende sinfonie richiedono grandi orchestre risultanti dall'accordo di strumenti diversi e musici specializzati. Purché ciascuno apra tanto l'animo e l'intelletto da sapersi accordare con tutti gli altri e concorrere col suo strumento e con la sua parte all'effetto finale. Altro non si può richiedere. L'unità non è mai nulla d'immediato, ma risulta e si conquista attraverso differenze; e tanto più riesce vigorosa ed intensa, quanto più le differenze si accentuano e si fanno valere. Il lavoro si divide e perciò si perfeziona, e quanto più progredisce tanto più si coordina e fa un solo lavoro, il lavoro umano produttore di tutto ciò che s'addimanda alla soddisfazione degli umani bisogni.

12. – L' interesse della scienza di fronte alla filosofia.

Questo è l' interesse che giustamente difendono, in gran parte a torto ma un po' anche a ragione, gli scienziati (filosofi anch'essi, ma non professionali della filosofia) quando vedono i filosofi (i professionali della filosofia) animati dal desiderio di rivedere i principii delle loro discipline, pel sospetto che i filosofi minaccino di cancellare il significato particolare e il carattere determinato delle discipline stesse per isterilirle in una vuota ed astratta generalità [1].

È avvenuto in ogni tempo che gli scienziati nello sforzo d' intendere sempre più addentro l'oggetto delle loro indagini (compenetrarlo cioè più profondamente del loro stesso pensiero) e obbedendo a nuove ispirazioni ricevute dalla cultura contemporanea, hanno a grado a grado operato rivolgimenti scientifici animando il loro pensiero e il loro mondo di una nuova filosofia. Poiché né il pensiero scientifico attuale sarà mai scienza più filosofia, né l'attuale e concreto pensiero filosofico potrà essere mai filosofia più scienza; ma si avrà sempre una scienza intrinsecamente filosofica, e una filosofia a cui sarà immanente una scienza.

Certo, nessuno scienziato pretenderà mai di restare rigidamente nel suo particolare, che come tale sarebbe

[1] Sospetto infondato nel caso dei recenti saggi attualistici italiani e derivante da inesatta interpretazione delle esigenze a cui obbedisce questo movimento. Il quale di fatto non è incominciato in Italia nei *Nuovi Studi di diritto, economia e politica* da un puro teorema speculativo formulato nella testa dei filosofi, che, una volta in possesso della loro formula, si sian messi a cercare un campo dove potessero applicarla. L'origine, gioverà saperlo, è proprio opposta. Si trattava di giovani studiosi di diritto e di economia che, affacciatisi alla filosofia moderna, hanno sentito certi difetti da colmare nei loro studi precedenti. Hanno sentito il bisogno di approfondire e sistemare diversamente i principii delle loro discipline per evitare deduzioni assurde e pure, date certe premesse, inevitabili. E la riforma di cui si è cominciato in concreto a discutere, si deve perciò considerare non come un cervellotico tentativo esterno di travestimento, ma come un'autocritica e una trasformazione dovuta a un'energia intrinseca.

inintelligibile. Nessuno che si accinga a studiare la zucca vorrà proprio intestarsi a chiudervi dentro il mondo per venire alla bella conseguenza (inevitabile, posta la dialettica della conversione del logo astratto nel concreto) di essere egli stesso una zucca. L'oggetto, per quanto particolare, si proietta sempre sopra uno sfondo che è il mondo; ed è un mondo intelligibile; e cioè pensiero. Il quale, si vede e non si vede, ma pur sempre s' intravvede almeno in una luce crepuscolare, e non può essere che pensiero di pensiero, cioè autocoscienza. Solo a questo patto si può fare scienza, e solo a questo patto si può dire una qualunque parola che abbia un senso, e vivere insomma la vita umana consapevole. Perciò virtualmente ogni uomo, lo scienziato compreso, è filosofo. E questa virtualità è sempre lì, sempre attiva, ancorché paia talvolta si attenui e quasi dilegui. *Purus mathematicus* ecc. E invece no; questo si potrà dire sempre in senso relativo; e con un po' di pazienza anche dal puro matematico, prima o poi, si vedrà scappar fuori il filosofo. Intanto si abbia pazienza: calcoli egli e costruisca e si dilunghi come pare, dalla filosofia. Questa può aspettare, non ha fretta. Quando pare che altri se ne sia più allontanato, egli ne ascolta tuttavia nel suo stesso petto una voce irresistibile, imperiosa, che lo ricondurrà prima o poi alla coscienza più chiara ed energica della logica del pensiero, in cui la filosofia consiste.

NOTA

Voglio qui trascrivere alcune osservazioni da me pubblicate (nella rivista *Politica sociale* a. II, ottobre 1930, pp. 803-806) a proposito del Congresso delle scienze tenutosi a Bolzano e a Trento nel settembre 1930:

« Nel recente Congresso delle scienze si è affermato un concetto molto importante, indice d'un profondo rivolgimento del pensiero italiano. Tralascio gl' inattesi discorsi di qualche fisico, che ha sentito il bisogno di portare innanzi al gran pubblico le

proprie confessioni esponendo i suoi personali convincimenti circa i rapporti tra scienza e fede. Soliti problemi, solite soluzioni: una scienza senza niente di assoluto, e quindi una mistica intuizione dell'assoluto senz'altro rapporto col pensiero scientifico, che quello negativo della perfetta eterogeneità e incommensurabilità: segno di un pensiero scisso dentro se stesso, e, appena fuori del limitato campo della speciale ricerca scientifica, condannato a rimanere allo stato primitivo ed ingenuo della riflessione prescientifica dell'uomo comune. Dualismo, di cui troppi si devono contentare, ma che evidentemente non può soddisfare il pensatore che in tutto quello che pensa sia educato a portare lo stesso bisogno di rigore, di analisi, di ragionamento e di precisione.

« Ma ciò che è stato in questo Congresso più significativo è sembrato a me il vivissimo interessamento dei nostri scienziati ai problemi più propriamente filosofici; e l'essersi potuto in seno all'Associazione promotrice di questi congressi periodici, senza contrasti né discussioni, istituire una sezione speciale per la Filosofia. Ciò che fino a qualche anno fa, nelle condizioni generali della nostra cultura scientifica e filosofica, sarebbe stata la cosa più assurda che si potesse pensare. Giacché era pacifico che ogni scienziato che si rispettasse dovesse ridere della filosofia, bandita, nell' interesse della scienza e della sua serietà, dal campo della ricerca scientifica; e, dacché fu tramontato il positivismo, che si gloriava di dirsi filosofia scientifica e professava di prender pari pari i risultati delle singole scienze per comporle insieme in una veduta sintetica, non c'era filosofo, che, forte della specifica differenza tra le scienze e la scienza, ossia tra le scienze particolari e la filosofia come scienza del Tutto o dell' Uno, non si facesse scrupolo di un contatto qualsiasi col pensiero scientifico. Due mondi, ciascuno chiuso in sé ed estraneo all'altro. Concetto certamente erroneo, ma comodo alla pigrizia mentale degli scienziati e dei filosofi, gli uni e gli altri licenziati dall'obbligo di fare i conti con una serie di problemi fondamentali, in questo modo messi alla porta. È di ieri il fatuo sorriso di sufficienza con cui fisici e matematici italiani di primo ordine pronunziavano il nome della filosofia.

« Oggi le cose sono profondamente mutate, fuori d' Italia e tra noi. Qualcuno, arretrato o distratto, tenta ancora di abbozzare il sorriso d'una volta; ma il sorriso gli muore sulle labbra, come chi s'accorgesse di sorridere di se stesso. L'ambiente non è più quello; l'aria è cambiata. Il pensiero intorno alle scienze, lo stesso pensiero con cui gli scienziati pongono i loro problemi e perseguono le loro ricerche, è mutato radicalmente. Approfondiscono

le loro ipotesi, inquadrano logicamente le loro teorie, e si trovano innanzi a questioni che sorpassano l' interesse particolare e investono il pensiero nella sua totalità, imponendo modi di pensare che si riflettono sopra tutte le idee. Una volta, era inteso che la scienza non fosse altro che una serie di scoperte, per le quali, la realtà essendo sempre quella, se ne venisse scorgendo una quantità sempre maggiore di aspetti; e che nella realtà perciò fossero i problemi, i misteri; e che al pensiero umano spettasse solo di scioglierli, almeno fino al punto che gli fosse consentito dalle sue forze; poiché alcuni misteri si sapeva già che sarebbero rimasti sempre tali. E quindi si parlava di fenomeni, in base ai quali all'intelletto umano non era dato se non di costruirsi una sua scienza subbiettiva, affatto superficiale ed estranea all' intima essenza del reale. Oggi invece gli scienziati si sono accorti che questa realtà di cui si parla, è *in toto*, una costruzione di questo pensiero con cui si pensa; che è fantastica perciò la distinzione tra la superficie e il fondo di essa; che non da essa vengono i problemi, ma dal pensiero in cui essa si fabbrica e variamente si plasma; e che insomma il pensiero ha da fare sempre con se stesso. E non ha nulla da scoprire, perché nulla preesiste alla sua concezione. La quale perciò va controllata affinché non s'irretisca in concetti, che, troncando al pensiero ogni libertà di movimento, riescono sterili; e possono fregiarsi del titolo solenne di misteri, ma, in realtà, sono concetti falliti e pensieri senza costrutto.

« Da questo modo di concepire la scienza deriva il grande interesse, che si viene sempre più diffondendo, per la storia della scienza. Concetto vago, incerto, e criterio di un lavoro scientifico estremamente difficile a disciplinarsi, finché si rimanga nel vecchio concetto della scienza: che importa una molteplicità di scienze tutte particolari e perciò prive di ogni rapporto tra loro, e avulse da ogni unità che possa stringerle insieme e le possa far procedere di conserva e quindi le presenti come tutto un lavoro omogeneo di cui si possa studiare unitariamente lo sviluppo e ricostruire la storia.

« La storia pertanto delle scienze, anche se battezzata per storia della scienza, priva d'ogni centro intorno a cui si potesse rannodarsi e organizzarsi, si smarriva in vacue generalità o si disperdeva in particolari ed aneddoti, biografici, o bibliografici che non potevano appagare il gusto degli ingegni più scientificamente educati. E restava pascolo di curiosi, alcuni eruditi sul serio, molti dilettanti spersi in un terreno neutro tra la scienza e la letteratura.

« Oggi, riconquistato il suo centro, la scienza riconquista la sua consapevolezza storica; e ogni scienziato sente il bisogno

di rendersi conto dei motivi da cui ha tratto origine il suo problema. Il quale ora egli sa bene che non gli è cascato dall'alto, non gli è imposto dall'osservazione del così detto mondo esterno, bensì dai concetti con cui egli scompone e analizza questo mondo che gli sta davanti perché egli stesso se lo pone innanzi, costruendolo. La scienza ha la sua origine e la sua ragione d'essere e può avere la sua giustificazione e la prova del proprio valore nella storia della scienza.

« Concetto storico della scienza che, ripeto, s' intende solamente se in fondo alla scienza particolare si scorge il suo interesse universale: e se per conseguenza in fondo alle scienze particolari, che dovranno sempre conservare la loro determinatezza, si scorge la filosofia, come coscienza che il pensiero, autore di tutti i problemi, ha di se stesso e della propria attività. Oggi il pericolo è nella reazione al dualismo di ieri. Oggi si vedono gli scienziati venire innanzi a proporre i loro concetti come immediatamente risolutivi o sostitutivi dei tradizionali problemi della filosofia; e d'altro lato, i filosofi non esitare ad abbassare le loro ricerche sul terreno stesso delle scienze. Reazione pericolosa, perché scienza e filosofia non sono né debbono essere identiche; devono bensì risolversi all' infinito l' una nell'altra. Non sono un doppione l'una dell'altra. Hanno funzioni concorrenti e convergenti allo stesso fine, ma distinte. Consapevoli entrambe di trattare lo stesso oggetto e di muoversi nello stesso mondo, che è il mondo del pensiero, l'una, la filosofia, deve profondarsi nell'universale concependolo sempre come il centro e il principio dei particolari; l'altra, la scienza, deve profondarsi nel particolare vedendovi però sempre più precisamente l' irradiazione di un principio universale; in guisa da cercare l'una il proprio compimento nella scienza, e l'altra il proprio compimento nella filosofia: non ignare, né l'una né l'altra, che ciascuna senza l'altra lavorerebbe nel vuoto, non essendovi né universale concreto senza particolari determinazioni né particolare senza un principio che in esso si determini e attui. E poiché l'universalità è nel pensiero che viene concependo e variamente atteggiando l'oggetto a cui si contrappone, si può anche dire che la filosofia insiste nello studio del soggetto, e la scienza in quello dell'oggetto; ma animata la prima dal concetto che il soggetto vive nell'oggetto, e la seconda dal concetto che l'oggetto è morto e dilegua in un'ombra vana se non attinge la sua vita dal soggetto.

« Queste idee più o meno chiaramente oggi sono nel pensiero degli scienziati italiani. I quali hanno perciò aperte le porte dei loro Congressi alla filosofia. Ed è da augurarsi che i filosofi abban-

donino la loro tradizione di Congressi speciali di filosofia, e si contentino d' incontrarsi e discutere in queste più vaste riunioni, dove sarà bene che essi siano ascoltati dai cultori delle scienze o almeno dai più pensosi, alle mani de' quali è più propriamente affidata la scienza italiana; e ascoltino a vicenda questi cultori almeno per i problemi di metodo che essi dibattono, per i presupposti di cui si servono, per i fini a cui tendono, per lo spirito che li anima. Sarà tanto di guadagnato per gli uni e per gli altri ».

Nello stesso Congresso, iniziando (l' 11 settembre 1930) il mio discorso sul *Concetto della natura nel moderno idealismo*, che è sostanzialmente il cap. IV di questo volume, io premettevo le dichiarazioni seguenti:

« Io credo che sia da salutare come l' inizio d'un felice avviamento della nostra Associazione che in queste sue riunioni annuali comincino ad intervenire e a interloquire gli studiosi di filosofia, laddove fino ad ieri filosofi e scienziati si credevano in obbligo di guardarsi, per lo meno, con diffidenza, quasi che gli uni non potessero accostarsi alla materia di studio degli altri senza farle correre qualche grave pericolo di deformazione o adulterazione, convinti gli uni e gli altri di parlare linguaggi diversi e pensare con diverse e inconciliabili mentalità. Intanto, per la nostra Associazione, formata nella sua grandissima maggioranza di scienziati, una smentita a siffatta opinione si può vedere nella stessa deliberazione adottata in questi giorni, che si istituisca una nuova sezione per la Filosofia: prova eloquente, che è ormai entrato nella convinzione della massima parte dei cultori di studi scientifici, che una separazione assoluta tra pensiero e pensiero, tra scienza e filosofia, è assurda; che la realtà di cui il pensiero si sforza di rendersi conto è una, ancorché ci si rappresenti sotto tanti aspetti diversi; e che uno è parimenti il pensiero, che scorge questi aspetti diversi e rendendosene ragione deve tutti perciò giustificarli e sistemarli, e perciò unificarli in quel concetto definitivo della stessa realtà, che, in quanto definitivo, è filosofia.

« È questa la conclusione di un movimento più che trentennale, derivato dall' interno delle scienze stesse, e venuto incontro a quella trasformazione che nella filosofia si era operata, per diverse vie, da Kant in poi, per la quale la filosofia aveva abbandonato la disperata impresa di cercare il mondo da spiegare fuori del pensiero e s'era tutta ridotta a dottrina del conoscere, o, in generale, dello spirito. D'altra parte, le scienze, che troppo ingenuamente, da che si erano staccate dalla vecchia metafisica speculativa, s'erano abbandonate al dommatismo di ogni esperienza, furono

dalle loro stesse difficoltà indotte a una certa revisione critica dei loro metodi e, segnatamente, dei loro presupposti e ricondotte a quel medesimo punto d'incontro su cui le aspettava la filosofia: cioè allo studio dell'attività pensante, da cui presupposti e metodi scaturiscono, e in cui perciò va indagata la prima origine delle forme in cui ogni realtà ci si rappresenta. La gnoseologia spontanea delle scienze ha svelato agli scienziati che quella filosofia dalla quale essi credevano di difendersi sbarrando le porte, l'avevano in casa; e bisognava perciò ascoltarla e vedere in qualche modo di intendersi con essa ».

XI.

NUOVA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO

1. – *Il difetto delle dimostrazioni classiche (da Anselmo di Aosta a Kant).*

Il difetto fondamentale delle classiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio deriva dalla posizione del pensiero che le costruiva; e la critica a cui esse sono state a volta a volta assoggettate, si risolveva infine in una critica di quella posizione.

Si tolga ad esempio la più celebre, quella ontologica. Argomento formalmente impeccabile, ma realmente inconcludente, come il monaco Gaunilone osservò fin da principio, perché l'*esse quo maius cogitari nequit,* da cui la prova prendeva le mosse, non era altro che un *esse cogitatum,* mentre si era d'accordo che altro fosse il *cogitare* e altro *l'esse.* Infatti l'osservazione di Gaunilone, come la posteriore critica di Tommaso d'Aquino e infine la stessa confutazione kantiana, ha questo significato: che dal pensiero non si passa alla realtà, e che la stessa realtà pensata è elemento del pensiero, non è realtà. La quale, in quanto tale, rimane sempre estranea al pensiero. Fautori e avversari della prova ontologica stanno tutti sullo stesso terreno: i secondi ne hanno la netta coscienza, e perciò dicono da ultimo, con la massima precisione, che l'esistenza non è una nota del concetto. Per Kant, come per tutti gli altri critici, l'esistenza non può essere se non un dato. E chi dice dato, suppone l'opposizione originaria di un principio attivo (essere, realtà,

cosa in sé) e di un principio passivo (sensibilità, intuizione, pensiero), ancorché questo secondo principio si concepisca esso stesso fornito d'una sua propria attività, con cui sia in grado di reagire all'essere esterno. Si può essere empiristi come Locke, o aprioristi come Rosmini; lo spirito, in entrambi i casi, non contiene l'essere, ma deve riceverlo di fuori; e lo riceve per la sensazione o per l'intuito, ma sempre come un *dato*, che non è sua produzione.

I fautori della prova ontologica esprimono una grande esigenza, con la loro stessa cieca fiducia che dal pensiero debba potersi ricavare l'essere. E Anselmo d'Aosta accenna alla vera via di pervenire al centro del pensiero capace di produrre dal proprio seno l'essere quando a fondamento della ragione richiede la fede e crede che la dimostrazione dell'esistenza di Dio sia possibile soltanto a chi crede: *Nisi credidero, non intelligam.* Il che vuol dire che in certo modo Dio deve già essere in noi, perché noi lo si possa raggiungere, e non c'è passaggio bensì tra il pensiero proprio dell'*insipiens* biblico (ricordato da Gaunilone) *qui dixit in corde suo: non est Deus*, e l'essere divino. Se non che la stessa fede è un dato; e in fondo perciò, per quanto sia importante e significativa l'esigenza, a cui la prova ontologica accenna, tra la posizione dell'*insipiens* e quella del credente differenza essenziale non c'è. La fede non è qualche cosa di originario e di costitutivo dell'essenza stessa del pensiero. Il quale, in se medesimo considerato, in un caso come nell'altro, è vuoto dell'essere.

E nello stesso Cartesio, quantunque egli accentui l'immanenza dell'essere al pensiero, che, consapevole della propria finitezza, si trova pertanto in possesso dell'idea dell'infinito (idea dell'infinito, non lo stesso infinito), questo essere è ancora un'idea, la quale, partecipando della natura finita del pensiero umano, non può, come giustamente osservò Spinoza, dar luogo a quell'assoluta certezza che si desidera per l'esistenza di Dio. Se l'infinito, si dice, è fuori del finito, non può esserne dedotto.

2. – *La posizione intellettualistica nelle dimostrazioni a priori e in quelle a posteriori.*

La posizione del pensiero caratteristica di tutti questi vani tentativi di raggiungere la certezza suprema, è quella dello intellettualismo, per cui il pensiero è spettatore, non principio produttivo della stessa realtà: intelletto, non volontà.

La filosofia moderna ha superato in un modo che si può dire definitivo l' intellettualismo, e negato perciò il dualismo di intelletto e volere. Ha dimostrato che, posto il concetto di un intelletto che non sia, come la volontà, produzione esso stesso del reale, non è concepibile né intelletto che sia libero intelletto, né volontà che sia libera volontà. E con la rovina dell' intellettualismo, è caduta, s' intende, ogni possibilità di prova ontologica, come di ogni altra prova dell'esistenza di un Dio trascendente al pensiero che deve raggiungerlo. Giacché un pensiero che abbia Dio fuori di sé, non potrà mai, evidentemente, raggiungerlo per dimostrazione a priori, come si presume di fare attraverso l'argomento ontologico.

Né potrà raggiungerlo per procedimenti a posteriori. I quali, oltre alle difficoltà dell'argomento ontologico derivanti dalla concezione dualistica del pensiero e dell'essere, hanno altresì quelle provenienti dall'altro dualismo, che esse postulano, tra natura e Dio. Trascendenza più trascendenza. Dal finito si cerca sempre di cavare l' infinito. Impresa disperata.

3. – *Il vizio intellettualistico dell' immanentismo di Spinoza.*

Spinoza che vide l'assurdità di una tale impresa, riprodusse l'argomento ontologico sotto una forma immanentistica, giudicata dai facili critici e dagli animi timorati pretto panteismo, e null'altro. Egli mosse dalla

definizione della sostanza *causa sui*. Ma il suo immanentismo è il desiderio e programma di un nuovo pensiero. Non è il sistema di questo nuovo pensiero. In realtà la sua posizione, con tutto il suo immanentismo e la sua critica dell' intellettualismo astratto, resta sempre intellettualistica, perché il metodo e l'organo della sua filosofia è ancora l' intuizione del pensiero che vede la realtà già bell'e fatta (*natura naturans* e *natura naturata*). Gli sta innanzi; e così come gli si presenta, non ha bisogno di altro per essere intesa. C'è la natura, e non c'è il soggetto: non c'è nel sistema della realtà. Che è perciò un sistema naturalistico. Non c'è quindi libertà, quantunque tutta la costruzione spinoziana guardi alla libertà come al fine essenziale da conquistare. Naturalismo, non panteismo, la filosofia di Spinoza anzi che darci una realtà tutta divina, cancella il divino dal mondo perché vi sopprime il soggetto, lo spirito, l'uomo, che abbia in sé la forza di conoscere o riconoscere Dio.

Anche la sua filosofia è intellettualistica, perché è metafisica nel senso kantiano della parola. Costruisce la realtà a priori, senza fondarsi sull'esperienza. Deduce *more geometrico* idee da altre idee dommaticamente supposte. E il tutto che risulta dalla costruzione è pensiero del soggetto, che, collocatosi fuori della realtà, ne è rimasto sempre fuori. Quindi la mancanza assoluta di quella certezza, di cui egli andava in cerca dopo Cartesio con metodo da lui ritenuto più concludente ed efficace, poiché la certezza cartesiana gli parve illusoria.

4. – *Residuo d' intellettualismo e metafisica nella critica kantiana.*

Per superare l' intellettualismo e conquistare la certezza di Dio, bisognava superare la metafisica. Kant ha ragione. Ma la metafisica non si supera con l'empirismo,

che ne accetta il presupposto intellettualistico, cioè l'opposizione originaria del soggetto all'oggetto, e quindi la logica precedenza del secondo al primo. L'esperienza non deve perciò concepirsi come un rapporto accidentale tra due termini, ciascuno dei quali rimarrebbe sempre quello che essenzialmente è anche se non venisse in rapporto coll'altro. La realtà non è il presupposto del pensiero che la conosce. Il soggetto non è vuoto; non è quel soggetto che potrebbe restare eternamente vuoto se non s' imbattesse nell'oggetto, che lo riempie delle impressioni che gli cagiona. Questa, che è l' impostazione del problema del conoscere nell'empirismo, non può dar luogo — posto che renda possibile una forma reale di conoscenza — se non ad un conoscere tanto dommatico quanto è quello del più razionalista dei metafisici: ossia a un conoscere del tutto soggettivo, assolutamente incomparabile con la realtà che l'empirismo aspira a conoscere e che considera modello e sorgente di ogni legittima cognizione.

La metafisica, storicamente, comincia ad esser superata mediante l' idealismo, quando Kant richiama l'attenzione sopra l'attività costruttiva del soggetto come Io trascendentale (Io, cioè, al di qua dell'esperienza, che sempre lo presuppone), e l'oggetto fa consistere nel fenomeno che è un prodotto di quell'attività. La metafisica sopravvive tuttavia in questo idealismo *critico*, perché il fenomeno kantiano non è ancora assoluto fenomeno, ma ammette una realtà in sé, non conoscibile ma punto di partenza di quelle impressioni sensibili, che danno all'attività dell' Io la materia che essa potrà investire delle sue forme, e far sua. Il noumeno è nella critica kantiana un residuo del vecchio empirismo e della vecchia metafisica: e dal seno della filosofia critica fa risorgere il dommatismo intellettualistico. Il problema della certezza è risoluto a metà, e perciò Dio rimane un semplice *ideale*, non è la suprema realtà conoscibile e conosciuta.

5. – *Il superamento dell' intellettualismo e della metafisica.*

La metafisica e l' intellettualismo, da cui bisogna affrancarsi per conquistare la certezza di Dio, non possono esser vinti se non sul terreno, in cui Kant ha per primo portato la filosofia. E nel quale sono pur tanti che ancora ricalcitrano ad entrare, continuando a baloccarsi o coi ragnateli della vecchia metafisica o cogli amminicoli dell'empirismo e a disperdersi perciò nei vani artificii d'un pensiero sterile perché, per definizione, vuoto e incapace di abbracciarsi alla realtà. Kant ha parlato di esperienza, ma di una esperienza nuova, a cui gli empiristi non avevano mai pensato. La sua non è più l'esperienza dell'oggetto, ma del soggetto. Del soggetto che lavora non sull'oggetto, ma sulla propria *intuizione* dell'oggetto: e cioè su se medesimo. Egli è materia e insieme forma di se stesso; materia per quel che immediatamente è, forma per quel che viene ad essere mediante la sua attività. L'intuizione ci dà il suo modo di essere immediato; il concetto o pensiero il suo modo di essere acquisito in virtù della sua propria attività. In questo processo, tutto interno al soggetto, dall' intuizione al pensiero, è la certezza dell' idealismo, che la fa finita una volta per sempre con quei tali ragnateli e amminicoli. Non si tratta di saltar fuori di sé (impresa fantastica, assurda e impossibile !), ma di profondarsi in sé e costruire se stesso.

L' idealismo, che non si è lasciato sfuggire questo nuovo principio di certezza, ha perciò elaborato un nuovo concetto della verità; perché tale certezza, tale verità; e viceversa, alla verità classica (naturalistica) non può corrispondere altra certezza che quella molto discutibile del dommatismo e della metafisica. Alla nuova certezza, che la filosofia moderna persegue da Cartesio e Bacone in poi, e che Kant scopre — dopo taluni accenni divinatori del nostro Vico — a questa certezza che può definirsi

spiritualistica, fa riscontro un nuovo concetto della verità: una nuova logica.

6. – *La certezza di Dio come un risultato della logica.*

Qui conviene osservare che la certezza di Dio, ossia la dimostrazione della sua esistenza, non si può ottenere se non dalla logica. La quale determina il concetto della verità, e perciò di Dio, che è la stessa verità concepita in modo assoluto, come va concepito tutto ciò che si vuol pensare filosoficamente. Poteva bensì una volta la logica essere intesa come una scienza puramente formale e strumentale, da cui s'avesse a distinguere la scienza reale e metafisica. Ma quella era la logica del pensiero intellettualisticamente concepito, come inane attività soggettiva, la quale avesse in sé le sue leggi da osservare nella cognizione della verità. Era cioè la logica della posizione intellettualistica. Nella quale infatti era concepibile la ricerca astratta dei caratteri della verità non ancor conosciuta ma presupposta come oggetto da conoscere (quantunque una verità così presupposta dovesse poi dimostrarsi inevitabilmente inconoscibile). Ma una volta superata cotesta posizione, una volta concepita la verità come un prodotto del pensiero nel processo della sua formazione, e cioè lo stesso pensiero come libero svolgimento di se medesimo, la logica di questo pensiero non può essere altro che la logica intrinseca alla verità nel suo stesso divenire: non, più beninteso, all'astratta verità, che era il mito fantastico dei metafisici, ma all'attuale e concreta verità, che è l'unica che ci sia pel pensiero che la conosce e la riconosce.

La logica idealistica ci fa assistere all'autocritica del concetto della verità metafisicamente presupposta come qualche cosa di antecedente e indipendente dal pensiero che eventualmente la conosce. E questo fa nella sua dialettica del logo astratto e del logo concreto; che qui giova brevemente richiamare.

7. – *L' identità della verità metafisica.*

La verità della metafisica è quella che fu definita per sempre dalla logica dell' *identità*, che è appunto la logica del naturalismo e dell' intellettualismo. Se l'oggetto del pensiero è di qua dal pensiero, esso è quello che è: se anche concepito come movimento, è un certo determinato e immutabile movimento, che il pensiero può presumere d'aver conosciuto quando ne abbia fissato una definizione irriformabile. Finché una definizione cambia, si rettifica e perfeziona, si rimane nel campo del lavoro soggettivo del pensiero, che non è ancora riuscito ad adeguarsi al vero con cui deve coincidere. Il pensiero si muove; ma le cose stanno; e quello si muove finché non abbia raggiunto quel valore di verità, a cui aspira, e ottenuto il quale è escluso pertanto che si possa muovere più oltre. La verità assoluta è puro essere immobile. Così concepì Dio Aristotele, in quanto in Dio vide la verità di tutte le verità: quell'oggetto la cui conoscenza rende possibile ogni altra conoscenza.

Carattere dunque essenziale di questa verità è l'essere che è identico con se stesso: $A=A$.

Ma già con Aristotele si scorge, dopo Socrate, che questa identità di sé con se stesso non è davvero quella identità immediata e puramente naturale, che avevano creduto gli Eleati, e continuavano a credere gli atomisti e tutti i pluralisti, che all'unità dell'essere identico contrapponevano una molteplicità di esseri tutti egualmente identici. L' identità pensabile è un rapporto di sé con se stesso: una mediazione o riflessione che dir si voglia. Ci vuole il soggetto e ci vuole il predicato; ci vuole il giudizio, con cui si costituisce il concetto di qualunque cosa pensabile, dicendo che cosa essa sia. Con Socrate si era già entrati in questo mondo superiore, in cui il pensiero si libera dalla natura, e comincia a concepire l' intelligibilità o idealità della realtà, che è per lui una realtà.

Non c'è verità senza unione (συμπλοκή), dice Aristotele. Unità di due termini. Sdoppiamento dell'unità, e conseguente sua riflessione su se stessa.

8. – *Riflessione dell' identità propria della verità, e circolo della mediazione di essa con se stessa.*

Ed ecco che la stessa identità sottrae la verità, per quanto oggettiva voglia essere, alla sua presunta immobilità. La verità non è morta, vive. E la sua vita non è paragonabile a quel movimento naturale, che si chiude in se stesso, è sempre quello e si fissa esso medesimo in una astratta identità, che il pensiero può presupporre già reale in natura, senza che egli vi intervenga. Che cosa è questa relazione d' identità ($A=A$) che costituisce l'essenza della verità ?

Per rendersene conto pienamente, fa d'uopo considerare che essa implica non soltanto la riflessione d'uno dei suoi termini, ma anche la riflessione di questa medesima riflessione. Cioè, questo $A=A$ non è, a sua volta, un fatto bruto, un accadimento analogo a tutti gli accadimenti naturali logicamente concepibili come anteriori al pensiero, e quindi da esso indipendenti. Intanto questo $A=A$ ha un significato logico in quanto non è lì, abbandonato a sé, con la possibilità del suo contrario. Il principio d'identità ha un significato logico in quanto l' identità è intesa come non contraddizione; in quanto cioè A *non è non-A*. Se fosse possibile che A sia A come che sia *non-A*, l'$A=A$ sarebbe un fatto, non un principio logico, capace di conferire valore di verità al contenuto di A. L'affermazione di sé, che fa la verità, è affermazione adeguata al valore di questa negazione del suo contrario. L'affermazione logica, che la verità fa di sé, è insieme negazione della sua negazione. E questa negazione è quella conferma della prima affermazione, che conferisce

a questa il valore che le compete. Così il principio d' identità trova il suo logico complemento (la sua verità) nel principio di non contraddizione.

Né basta. L' identità e la sua contraddizione devono escludersi reciprocamente. O essere o non essere. Ma questa reciproca esclusione può avere un senso soltanto a condizione che tra un termine e l'altro, tra l'affermazione e la negazione, non ci sia un terzo termine, che apra la strada al pensiero tra i due termini opposti. La riflessione dell' identità su se stessa non si realizza se la negatività della negazione non è assoluta, in guisa da respingere la verità su se stessa, e suggellarla nel circolo chiuso della mediazione di lei con se medesima. La falsità della negazione non proverebbe e non rinsalderebbe la verità dell'affermazione se tra affermare e negare ci fosse un termine medio.

9. – *Il principio logico come principio del terzo escluso.*

Dunque, identità e non contraddizione sono bensì caratteri della verità; ma in quanto questo doppio principio logico si compie e si fa valere come principio del terzo escluso, forma concreta unica della verità; laddove l'identità e la non contraddizione sono le forme astratte, o i momenti ideali della sua vera forma piena ed effettiva, che è la forma concreta. Il principio del terzo escluso è la sintesi viva o unità organica dei due principii precedenti, veri se intesi in quella sintesi. Se è vero che *A è A*, sarà falso che *A sia non-A*, e converrà risolversi tra il giudizio che afferma e quello che nega. Altrimenti si avranno questi due rapporti:

A è A
A è non-A

tutti e due problematici; tutti e due cioè espressione di un atteggiamento soggettivo del pensiero che può do-

mandarsi ancora quale sia la verità, senza ancora conoscerla; ma, evidentemente, nessuno dei due potrà competere alla verità oggettiva, in se stessa considerata. Ancora non ci sarà verità (e, a rigore, non ci sarà neanche pensiero).

10. – L'atto della verità.

Questa situazione astratta vien superata con la risoluzione che asserisce $A=A$, in quanto respinge che A *sia non-A*, ed esclude che ci sia un *tertium quid* per cui A possa essere *né A né non-A*. Senza questa risoluzione, non c'è verità, perché non c'è identità effettiva dell'essere con se stesso. E questa risoluzione non è quel soggettivo assenso, di cui parlano i logici metafisici; perché un tale assenso è estraneo al processo intrinseco della verità: processo costitutivo, senza il quale verrebbe a mancare quella verità, che i logici metafisici han bisogno di presupporre all'assenso, come ad ogni altro atto subbiettivo del pensiero. La risoluzione, là dove c'è la verità tutta sola, l'eterna verità archetipo del pensiero, non potrà essere se non l'*atto della verità*. Atto assolutamente libero, poiché nulla vi ha di esterno che possa determinarlo; un atto consapevole, poiché la differenza tra l'essere e il non essere, che è la ragione sola del determinarsi dell'atto stesso, non potrebbe farsi se non in una coscienza e per una coscienza.

11. – La verità come atto di autocoscienza e Persona.

La verità dunque, per cui $A=A$, è atto consapevole e libero, atto spirituale: il porsi stesso d'una autocoscienza. La quale non è una autocoscienza particolare, perché essa si pone in quanto si pone come valore assoluto e infinito nell'atto del suo porsi: essere che, contraddicendo

al non-essere, lo nega infatti infinitamente e assolutamente, escludendo tra sé e il suo contrario ogni possibile terzo termine: e restando perciò essere unico, infinito, assoluto. Non persona tra persone, ma Persona appunto infinita ed assoluta.

12. – Il carattere divino della verità come persona.

Quindi il carattere divino della verità, e il carattere religioso del rapporto dello spirito umano con la verità. La quale non si lascia perciò disconoscere impunemente, e s' impone all'uomo, ed è innanzi al suo spirito non come legge naturale che, malgrado la sua forza brutale e schiacciante, lascia indifferenti gli animi liberi di contrastarvi e di opporvisi, ancorché a rischio di danni che possono essi stessi cercare e accettare di buon grado come onorevole contrassegno dell'operare più degno del libero volere; bensì come il comando di una persona alla cui autorità non sia possibile a nessun patto sottrarsi da chi voglia mantenere il carattere essenziale di libero agente, o persona.

— Da chi voglia ? — E potrebbe alcuno non volere ? Si può pensare senza pensare di pensare la verità, e di conformarvisi ? Si può non pensare ? Né l'una cosa è possibile, né l'altra; non essendovi pensiero di scettico che non sia per tale duplice necessità ideale un omaggio assoluto alla Verità. La quale è appunto perciò la sola legge, a cui non avviene mai che alcuno pur tenti sottrarsi; ed essa resta sempre la forza originaria e indefettibile, che possa trarre gli animi per quanto pigri e sviati verso la luce superiore dello spirito; quella che perciò adduce gli uomini e conforta a ogni spirituale perfezionamento e a quell'universalità di pensare e volere in cui è l'amore più benefico e la sorgente eterna d'ogni gaudio più desiderabile e d'ogni consolazione più efficace ai travagli del mondo.

13. – Astrattezza del divino Logo che è verità identica.

Ecco dunque Dio, persona infinita e assoluta, sorgere dal concetto stesso della verità quale è forza concepirla dal punto di vista della logica metafisica. La quale deve dirsi la logica del logo astratto, poiché questo logo, ideale del pensiero umano, chiuso nella sua riflessa identità, è il logo che il pensiero pensa in sé definito, fatta astrazione dal pensiero che lo pensa, e dal quale esso non può effettivamente staccarsi, come il naturalista e l'intellettualista presumono.

Posto infatti che potesse, esso dovrebbe staccarsi. Esso cioè esisterebbe per sé, come sostanza, quale la concepiva Spinoza; come natura, quale la concepisce ogni naturalista; la quale dev'esserci, di là dal pensiero che la conosce. E se la verità esistesse per sé, questa verità che noi pensiamo, e che, trovandola nel nostro pensiero, ci domandiamo che cosa sia, essa, condizionando il pensiero, lo limiterebbe; e dentro i limiti, in cui lo costringerebbe a chiudersi, ne sopprimerebbe quella libertà, che è il suo vitale attributo. Dunque, quel logo, di cui s'è parlato, è semplicemente astratto. E già come astratto, e fissato come puro oggetto del pensiero, spettacolo esterno dello spettatore, ecco, s'è animato, s'è dimostrato esso stesso vivo della vita di un soggetto: spirito, persona. Il concetto astratto del logo metafisicamente presupposto, ecco ha superato se stesso per l'autocritica della sua interna logica.

Non siamo più innanzi alla statua, ma innanzi al vivo statuario che vi trasfonde la sua vita.

E intanto questo statuario, questo essere vivente non è se non un astratto. Ora com'è possibile che viva, e abbia dentro di sé un principio di vita autonoma, un essere meramente astratto?

14. – Il superamento del logo astratto.

Qui il punto in cui l' idealismo moderno, trascendentale, interviene a realizzare questa vita, di cui in astratto si raffigura l'effigie nell'essere pensato. Gli basta osservare che l'astratto logo in cui si svela Dio, è immanente al pensiero; il quale è il logo concreto, non in quanto esso stesso si pone come puro pensiero vuotato dell'astratto logo, ma in quanto si attua e realizza; e che cotesta verità viva che si sente palpitare dentro al nostro pensiero non è altro che la vita appunto, reale ed effettiva, del nostro pensiero medesimo. Lo statuario è lo stesso soggetto umano, il quale nel pensiero, oggettivandosi, vede se stesso innanzi a se stesso, operante, nella sua oggettività, a scolpire la sua divina statua. Lo sdoppiamento e la riflessione della verità, che implica la sua libertà e spiritualità, è lo sdoppiamento e la riflessione dell' Io. Il quale si attua proprio così, alienandosi da sé (facendosi oggetto a se stesso) e ritornando a se medesimo, poiché si costituisce e realizza solo in quanto riesce ad essere unità di sé e dell'altro, di soggetto e di oggetto. La personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell' Io, il quale non perciò viene a chiudersi in una soggettiva realtà e a deificare la sua finita natura illudendosi di possedere Dio mentre non ha se non una vana immagine di se stesso.

Questa personalità del Vero, che si attua logicamente nel nostro pensiero, è dotata di oggettività assoluta e conferisce infatti al pensare quella necessità ed universalità per cui pensando secondo verità l'uomo vince la sua particolarità finita e spazia nell' infinito e nell'eterno.

15. – Impossibilità di considerare astrattamente soggettivo il logo concreto.

In verità ogni tentativo che si faccia di diminuire l'oggettività di questo Vero che è il nostro vero, ogni sospetto contro questo Dio che grandeggia per così dire nel respiro del nostro pensiero, in quanto questo s'aderge alla verità nel suo stesso immanente ritmo, cade nell'assurdo: giacché se non fosse oggettiva, e cioè valida, la verità che matura nel nostro pensiero, questo resterebbe condannato a uno scetticismo assoluto: cioè a quell'assurdo di pensare come una verità questa, di esser fuori di ogni verità. E ogni tentativo che, d'altro verso, si faccia per dare comunque al nostro pensiero dall'esterno una verità non sua, rompe nello scoglio di dover presupporre nel ricevente una certa capacità razionale di distinguere il vero dal falso e di apprendere per tal modo la verità: capacità che è un certo lume di verità preliminare.

Del resto, o pensiero e verità coincidono; o oltre la verità non c'è pensiero: e quindi non c'è modo di parlare punto della verità e di riconoscerla. Giacché l'ateismo — non immaginario, ma reale — non è quello di chi nega Dio, ma quello di chi nega l'uomo; il quale, una volta che ci sia, trova prima o poi il suo Dio; ma una volta negato, trae seco nel niente ogni possibilità di adorazione di Dio.

16. – Unità del pensiero e della verità.

Ma non parlare di Dio, della verità, è impossibile, com'è impossibile non pensare, poiché, a farne a meno, si pensa. E bisogna salvare pertanto non meno il pensiero che la verità. La quale ha questa proprietà, come s'è accennato, di porsi come tutto, infinito, assoluto. E chiunque si provi a pensare, non riesce infatti, per umile che sia la sua volontà, per limitata e angusta che sia la sua intelligenza,

a pensar nulla, che, nell'atto che si pensa, non sia tutto: tutto il pensabile per quel pensiero. Perciò il logo astratto a ragione si simboleggia con un circolo chiuso, dentro il quale si rinserra: sintesi di due termini, dei quali il primo rimanda al secondo, ma anche il secondo rimanda al primo; e non se n'esce. Così un giudizio, così un sistema di pensiero nella sua unità essenziale, così un sonetto o un poema: così qualunque oggetto in cui si determini l'attività pensante. Circolarità, che significa totalità, infinità. Il cui difetto è difetto di pensiero; quella indeterminatezza dei pensieri e delle immagini dai contorni vaghi, dalle linee sempre aperte e in ogni punto oscillanti: che è un disagio dello spirito e una pena. La verità, quando si coglie, riempie tutto l'animo, ed è appresa come il tutto. Donde la necessità di non ammettere insieme con essa, oltre ad essa, qualcos'altro, e sia lo stesso pensiero, la cui superstite presenza ne sarebbe la limitazione e quindi l'annientamento. Perciò Platone ammoniva che la verità dovesse amarsi con *tutta* l'anima. Ché se una parte sola di essa aderisse al pensato e vi si immedesimasse, l'altra parte turberebbe la verità nel pensiero del conoscente e la oscurerebbe, anzi la scrollerebbe e annullerebbe. Ed è comune esperienza che nella lettura di un'opera che c'interessi, nell'audizione di una musica che ci prenda, nella contemplazione di un quadro che ci leghi a sé e ci incanti, tutto l'uomo si trasferisce nell'oggetto del pensiero e vi si oblia; com'è esperienza costante dei mistici il sentirsi assorbiti e annullati in Dio.

In realtà senza questa intera e perfetta fusione del soggetto nell'oggetto, non c'è pel soggetto verità che sia tale veramente. E dunque, poiché pel soggetto la verità c'è e non può non esserci, bisogna dire che l'esserci della verità è unificazione di verità e di soggetto. Dov'è da intendere che non il soggetto si annulla nella verità, né questa nel soggetto: si annullano bensì nell'opposizione, si realizzano nell' unità.

17. – Oggettività del passaggio dal logo astratto al concreto.

Del resto, il passaggio dal logo astratto al concreto non è un passaggio soggettivo del filosofo ma il passaggio oggettivo dello stesso logo. Il quale, ponendosi nel pensiero nostro come autocoscienza, spezza la sua scorza di mero oggetto e si scioglie nella vita soggettiva del pensiero. Laddove bisognerebbe che come verità potesse stare nel nostro pensiero in funzione di puro oggetto per potersi distinguere tuttavia da quello. Giacché, se ben si riflette, quel tanto di oggettività che può esserci nella rappresentazione (non direi concetto) di un'autocoscienza, è altrettanto di non verità intruso nell'autocoscienza stessa. Finché non si ami il prossimo nostro come noi stessi (e non si vegga perciò tra noi e il prossimo la relazione stessa che tra noi e noi medesimi), il nostro prossimo non è veduto veramente come tale. Finché il pensiero di un altro è sentito come proprio di un altro e non nostro, quel pensiero non è davvero per noi un pensiero. Sarà un libro o il titolo di un libro, ma non un episodio della vita dello spirito. L'uomo, che è il nostro simile incontrato per istrada, guardato pel suo modo di vestire, per la sua natura e, in generale, per il suo aspetto esterno, sarà veramente il nostro simile solo quando si udrà parlare, e s' intenderà il suo linguaggio, e le sue parole da ultimo ci suoneranno non all'orecchio ma dentro come l'espressione del nostro stesso animo. Sarà; e questo futuro è la nostra speranza, e il principio regolativo della nostra condotta. Sarà, non è.

L'autocoscienza chiusa nella forma dell'oggetto opposto all' Io (al nostro Io) non è quella piena, possente, creatrice autocoscienza che fa essere l'essere e annienta il non-essere, la quale sfolgoreggia nel nostro spirito e gli infonde la vita e la fede nella vita. Per realizzarsi come tale autocoscienza essa deve schiudersi, e si schiude, nell'autocoscienza del pensiero che una prima posizione provvisoria e ideale aveva contrapposto alla verità.

18. – Infinità dell'autocoscienza in cui il logo astratto si fa logo concreto.

Del resto, l'autocoscienza in sé considerata non è meno infinita ed assoluta della Verità in sé considerata. Poiché questa di cui si tratta, e che pure è la nostra, poiché ci risulta dalla critica del nostro attuale conoscere, non è un'autocoscienza particolare, come a primo aspetto si potrebbe ritenere. Quella autocoscienza che è per l' idealista il principio attivo e positivo della esperienza, è Io trascendentale: quell' Io cioè che rende possibile l'esperienza, e idealmente la precede. E al quale pertanto non si può attribuire nessuna delle determinazioni che sorgono via via nel corso dell'esperienza mercé l'azione produttiva di esso principio. Tutto ciò che è particolare, è tale appunto nella molteplicità dell'esperienza; la quale molteplicità non è d'altronde concepibile senza l'unità del principio che questa esperienza produce e contiene. L'uomo come individuo tra individui, come essere naturale tra esseri naturali, circoscritto in un modo o nell'altro, è l'uomo dell'esperienza, che suppone quell' Io, senza di cui parlare di esperienza non ha senso. L'uomo concreto e reale, che si rappresenta a se stesso in una configurazione fisica e morale definita, è un uomo esso stesso oggetto d'un pensiero, che è l'artefice di siffatta configurazione; e non è da confondersi perciò con l' Io, che esso suppone, e che si dice pertanto trascendentale.

L'uomo creatura distinta dal suo Creatore è sempre oggetto del pensiero condizionato da questo Io trascendentale. Ogni finito non può esser tale se non in funzione dell'attività costitutiva della sua finitezza; attività che è questo Io che bisogna riconoscere come principio dell' esperienza, e di ogni pensiero. Il quale principio, di là dall' esperienza, non è perciò da confondere menomamente né con l'umanità temporale e spaziale, né con alcun altro oggetto mondano ed empirico. E chi non ha pace se non gli si assicura una Realtà trascendente, abbia pur pace:

questo Io, in tanto è il nostro Io, in quanto trascende l'uomo e tutta la natura. Soltanto che produce la natura e l'uomo, come la sua propria realtà. E perciò meglio che trascendente si denomina da un pezzo a questa parte trascendentale: poiché il suo esser trascendentale non toglie che sia immanente all'esperienza quantunque da essa profondamente distinto e diverso.

Orbene, se la Verità è tutto, anche questo principio trascendentale e originario del pensiero è tutto. Unità assoluta e infinita l'una, e unità assoluta e infinita l'altro. Due unità che sarebbero un assurdo enorme, se non fossero, come sono, un'unità sola: quell'unità che rende possibile il pensiero come unico pensiero (com'è ogni pensiero *mio*, o dell' Io, cioè ogni pensiero concreto, attuale), e come pensiero della verità che è sempre unica (in quanto verità unica, cioè in quanto non astratta, ma reale, concreta, attuale verità).

19. – Personalità possibile e personalità reale.

In conclusione, c'è una verità che può esser verità, ma non è: semplice logo astratto. E c'è una verità che è verità: logo concreto. Quella è già personalità, ma è la Personalità che può esser tale e non è; questa la Personalità nella sua onnipossente presenza e attualità. Se non fosse possibile procedere dal logo astratto al concreto, e in questo dar fondamento di certezza e di realtà a quello, la dimostrazione dell'esistenza di Dio che abbiamo dedotta dal concetto logico della verità non andrebbe al di là del termine, a cui si arrestarono tutte le prove precedenti. Nel logo concreto bensì quella verità si palesa come quella unità di essere e di pensiero, in cui la moderna critica ha scoperto il principio d'ogni certezza: l'unità, onde l'essere non è più da raggiungere dal pensiero, perché questo lo ha in sé e lo produce, e lo pensa producendolo, come lo produce pensandolo.

20. – Il concetto di Dio nella filosofia moderna.

Non era questo il segno a cui mirava da lungi Cartesio col suo *cogito* (in cui l'*esse* è la conseguenza logica perché reale del *cogitare*) ? E non era pur questo il motivo ispiratore dei mistici, nemici di ogni razionale teologia, in quanto essa con i suoi ergotismi e con i suoi arzigogoli chiudeva la mente in astratte idee alienandola e sempre più allontanandola da quella radice profonda, in cui è l'unità immediata dell'uomo e di Dio ? Non era anche questa la mira a cui tenne l'occhio l'antico e il nuovo platonismo, da Plotino a Spinoza, sforzandosi di salire dal molteplice all' Uno, nel profondo della mente e al di là della mente, al punto dove questa si congiunge con l'essere ? E quando Leibniz tenta sottrarsi col suo monadismo alle strette di questa Unità fondamentale, in cui s'era asserragliato Spinoza, riesce egli a sfuggire alla logica necessità di una Monade suprema, che sia la monade delle monadi, centro di unificazione e sorgente comune di vita di tutte le infinite monadi ? L' idealismo dà chiarezza a questo concetto, che alla radice del pensiero debba pure esserci il principio vivo di tutto.

21. – Certezza fondamentale.

Fuori di questo principio immanente al pensiero, non v'ha certezza, né argomento razionale che possa accompagnarsi con quella esperienza, con quell' intuito della realtà, senza di cui ogni più serrato sistema è astrattezza esanime, priva d'ogni calore di persuasione che possa riscaldar l'animo e aprirlo a una fede vivente. Ogni speculazione diventa sterile sofisticheria, che aduggia l'albero della vita dello spirito sottraendolo al raggio della verità. La fede stessa decade a formola verbale, che si deposita nella memoria, ma non muove l'anima e non può infonderle

quella forza di cui essa ha bisogno pel suo sviluppo. Poiché la realtà di ogni anima è nel suo sviluppo, nella sua formazione. Che non può essere se non autoformazione; e richiede pertanto costante, libera attività. E questa non può essere sostenuta se non dalla coscienza di sé, poiché infine essa stessa non è che questa coscienza.

22. – *Pensiero e sentimento religioso.*

Coscienza di sé, dunque, è azione, per la quale l'uomo conquista se stesso e conquista la verità; l'uomo si fa uomo, mentre si afferma e si sviluppa sempre più vigorosa dentro di lui la realtà di Dio. Che non c'è, se non c'è lui: lui vivo, operante, tutto impegnato nella sua azione. La quale giustamente è stata proclamata, contro il puro pensiero speculativo, il vero metodo di conoscere Dio. Poiché c'è pensiero e pensiero; ossia c'è il pensiero che pensando s' irrigidisce nel suo oggetto come tale, e s'estrania a se medesimo, e si smarrisce nell'astratto mondo delle idee, inetto a ritrovare il principio della verità e della vita; e c'è un altro pensiero, che è il vero. Il quale è presente sempre in ogni suo oggetto, e dello stesso oggetto si serve come di mezzo alla propria vita, come di appoggio a ogni suo nuovo slancio verso la propria forma ideale: non conoscendo per conoscere, ma per realizzare se stesso, per salire sempre più in alto verso il proprio fine. Agendo perciò, anzi che conoscendo. Quantunque la distinzione abbia un valore relativo, e stia a significare una differenza di gradi piuttosto che di natura, poiché nessun conoscere è uno smarrirsi del tutto nell' oggetto, che perderebbe quel valore di verità, che esso attinge dal suo ritorno al soggetto e nella vita di questo realizza in pieno; e, privo di verità, cesserebbe di esser pensato, e cioè di essere oggetto. Sicché in conclusione, se è vero che per cercare Dio bisogna averlo trovato, non c'è uomo, per quanto sordo

possa essere alla voce dello spirito, che non lo cerchi, perché non c'è uomo che non l'abbia trovato. La religiosità, come l' intelligenza, come la bontà, come la sensibilità artistica, può essere più o meno sviluppata. Per mancarne affatto, l'uomo dovrebbe abbrutirsi, se pur fosse possibile. Dovrebbe smarrire ogni lume di ragione, e cessar di pensare; perché non si pensa, che appigliandosi al vero; il quale, se appreso come tale, si muove e mette in moto il pensiero con una dialettica rivelatrice insieme e realizzatrice di Dio. La cui presenza desta l' interna vita dello spirito. Si annidi esso nel profondo, ignorato quasi e presso che inascoltato, o inceda sublime nella folgorante luce della coscienza, riempie il cuore di una gioia, che è salute dell'anima e sorgente d'ogni suo vigore. L'ateo non lo trova perché lo cerca fuori di sé, dove Egli regge tuttavia, longanime, il breve respiro di quel suo pensiero negativo. Lo scellerato gli rende il falso omaggio della sua volontà pervicace, che è pensiero disperso e disorientato, ma potente anch'esso nel male, con una sua logica e una sua verità, la quale gli dovrà una volta apparire insufficiente e ingannevole; e a quando a quando è assalito da un interno travaglio che gli scompiglia le idee fatte e le abitudini formate perché Dio è stato sempre lì ad attendere, e a un tratto s'è levato a gettare lo scompiglio ne' pensieri abituali con l'alto grido di una verità nuova.

L'uomo che senta così in sé la presenza del divino, non si chiude panteisticamente nell'orgoglio di un attributo cotanto superiore alla sua natura finita. Sente bensì dentro se stesso l'alto principio a cui nel suo essere finito egli si appoggia, e da cui deve attendere e sollecitare liberamente con la sua stessa volontà ogni bene che abbia un vero valore. Lì, in quell' Unità originaria e trascendentale, egli può sentire che non pure s'accoglie come in suo principio tutto l'essere suo, ma s' incentra e s'aduna l'essere di tutti gli esseri che all'osservazione sensibile

pare si affollino intorno a lui nella sterminata circostante natura. La quale non è altro, alla sua radice, che il contenuto del suo stesso sentire: di quel sentire che è alla base dell' Io e che bene dicesi perciò sentimento fondamentale [1].

---

[1] Cfr. sopra il cap. IV: *La natura.*

XII.

CHIARIMENTI A UN ATTUALISTA DUBBIOSO

1. – *Residui intellettualistici?*

Vedo in alcuni scritti d'un mio dotto e arguto amico, che fa professione di attualismo [1], campeggiare una preoccupazione, non molto chiaramente definita, ma che io vorrei chiarire bene a me stesso. Egli dice che l'attualismo ha un « nucleo d'innegabile fascino e novità » che gli pare non si possa « denominare con parola più appropriata di *personalismo:* in quanto l'atto gentiliano coglie quel ritmo creatore del soggetto come pura soggettività che, rivolgendosi in se stesso e di se stesso nutrendosi, si costituisce e svolge come individualità spirituale ». D'altra parte, gli sembra che la « derivazione spaventiana, ancora trasparente in quell'atto, sposti il significato di quel ritmo verso una dialettica » che egli vorrebbe chiamare *mentalistica* (ricordando la qualificazione di *mente* data dallo Spaventa al pensiero che risolve in sé l'oggetto suo): « nel senso », aggiunge, « di quella *metafisica logica* che dà rilievo, più che alla sintesi in sé, ai due momenti dell'antitesi in cui il pensiero in atto si dualizza, come pensiero pensante e pensiero pensato ». Dunque, « un motivo tipicamente spiritualistico rielaborante l'intuizione cristiana della vita interiore » e un motivo che ha il suo centro nel problema della scienza, che è il problema

---

[1] Armando Carlini. Mi riferisco particolarmente a due suoi scritti: *Considerazioni su la logica del concreto di G. Gentile*, e *Dialettica e filosofia*, nel *Giornale Crit. della filos. italiana*, 1924, pp. 49-66 e 169-81.

della filosofia da Aristotele ad Hegel, per cui la stessa vita dello spirito e l'azione sono pensiero che si attua come puro conoscere: motivo, perciò, logistico, intellettualistico, e in questo senso metafisico, e per conseguenza antispiritualistico, o naturalistico. Dico bene? Preoccupato, insomma, di salvare la personalità morale, dove si manifesta tutta la spiritualità dello spirito, il mio amico, teme, se ho ben capito, che la mia logica non si sia ancora risolutamente liberata dall' intellettualismo, che, alle sue radici, è sempre naturalismo. Questo mi pare il significato della sua deduzione Hegel-Spaventa-Gentile.

Nel secondo articolo infatti espone il suo pensiero così: « Ora, la dialettica dell'atto, consapevole che non il suo essere è governato dall'oggetto, ma l'essere di questo è governato da essa, può prendere, per confutar la dialettica precedente, due vie: l'una è quella di far vedere come la sintesi, in cui consiste l'atto, non è più la sintesi teoretica di soggetto e oggetto, nel senso di quella filosofia; l'altra è quella di capovolgere la sintesi teoretica del precedente idealismo assoluto, e dar il governo del processo, non all'oggetto pensato, ma al soggetto pensante ». Capovolgimento che gli pare pericoloso, e gli ricorda il *Graecia capta*; « proprio perché il conoscere risolve l'antitesi de' suoi termini nel senso dell'oggetto, anche qui è questo che, in fine, tiene il bastone del comando. — L' atto pensante se stesso diviene ora l'atto che pensa sé come oggetto, come altro da sé »; « e l'antitesi fondamentale della dialettica hegeliano-spaventiana si riempie del significato di questa nuova sintesi che ha da essere l'oggetto in quanto pensato ch'è, sì, pensato per se stesso, ma la cui pensabilità non si attuerebbe mai se non intervenisse, sorgendo da un'esigenza interna a esso, l'attualità del pensare ». In altri termini, « il momento dell'essere nella triade hegeliana diventa, per tal modo, il momento della logicità interna dell'oggetto, e quello del non-essere diventa la negazione di quell'astratta logicità per instaurare nel-

l'oggetto stesso quel processo di svolgimento in cui consiste il conoscere »; e i due termini opposti si trovano di nuovo a coincidere in una differenza immediata ch'è immediata identità. Anzi propriamente, secondo questa critica, « il dialettismo di questa logica inserisce il soggetto, dopo di averlo depauperato di ogni altra caratteristica che non sia il puro pensare, in seno all'oggetto: prima come pensiero del pensato, dell'essere; poi come pensiero che per pensare ha bisogno di negarsi come pensato ». Dove, per altro, il critico sente il bisogno di aggiungere: « Ma per questa via esso riesce a fondare attualisticamente una dialettica del conoscere solo in quanto tacitamente [?] presuppone una precedente dialettica: quella del pensiero veramente concreto che attua se stesso nell' Io ».

Orbene, io qui mi fermo, e prego il mio amico di consentirmi una dichiarazione. Giacché il discorso è incamminato per una via, nella quale non vedo come mi si possa incontrare.

2. – *La dialettica è propria del pensiero concreto.*

In primo luogo: io non ho mai parlato di una dialettica che non sia quella del pensiero veramente concreto che attua se stesso nell' Io: che non sia lo stesso ritmo creatore del soggetto come pura soggettività, il quale, rivolgendosi in se stesso e nutrendosi di se stesso, si costituisca e svolga come individualità spirituale. La mia dialettica è, fino a prova contraria, quella appunto che mi par bene che si desideri. Dove analizzo il concetto del logo astratto, che governato dalla legge dell' identità sé in sé rigira, non fo mai parola di movimento dialettico. Il dialettizzamento del logo astratto è nel logo concreto, che è appunto l' *Io penso*, o semplicemente l' Io del pensiero in atto. Il quale, infatti, contiene in sé attualmente il logo astratto: che

è bensì l'essere, ma non corrisponde all'essere del ritmo triadico del divenire o dialettismo hegeliano, se non in quanto è l'essere stesso del soggetto: essere perciò negato (pensato) nell'atto stesso che è affermato. E quindi è un essere non immediatamente differente, né, tanto meno, immediatamente identico al suo opposto, la loro relazione immanente risultando dell'atto del pensiero, che è assoluta mediazione.

3. – Il superamento attualistico del dualismo di teoretico e pratico.

In secondo luogo, non vedo, confesso, come si possa, dopo l'attualismo e movendo da esso, parlare di una sintesi di soggetto e oggetto ancora meramente teoretica, e di un'altra sintesi che non sia più semplice sintesi teoretica; né di caratteristiche del soggetto che non siano il puro pensare (e di cui l'attualismo depaupererebbe il soggetto). Io credevo che per chi sia passato una volta per la porta della dottrina attualistica, siffatte distinzioni avessero perduto ogni significato. Giacché che cosa può essere il non puramente teoretico, se nulla si può presupporre all' atto, e la conoscenza o teoria non può quindi rivolgersi a nulla di antecedente all'atto in cui essa consiste; ma, come autoproduzione, essa stessa, del soggetto o di un determinato soggetto, deve la propria teoreticità realizzare nella più potente forma di praticità ?

Non bisognerebbe più impaniarsi nel vischio dei nomi di teoria e pratica. Il pensiero ditelo *pratica*, se così vi piace meglio: ma come pratica sarà quel medesimo appunto che s 'intendeva ancorché malamente sotto nome di *teoria*. Io depauperare il soggetto di ciò che non è puro pensare ? Così il sensista può accusare Kant che depauperi il pensiero dei dati sensibili esterni; così il materialista accusare Berkeley che depauperi il mondo della

sua materialità; così il pensiero volgare accusa la filosofia di depauperare la realtà della sua massiccia saldezza per barattarla con le ombre e le nebbie del pensiero. Il fatto è che dire puro atto è dire puro pensare; e bisogna starci, anche se ci si senta mancare il respiro. Che cosa sarebbe ciò che si vuol comunque distinguere dal pensare, se non un antecedente e quindi una condizione dell'atto, e cioè una demolizione totale dell'atto stesso, come noi sappiamo che va inteso? Per me l'atto è questa risoluzione assoluta di tutto ciò che è pensato nel pensare. Ora, certamente, oltre il pensare e il pensato — che c'è a patto di essere interno al pensare — non vi ha modo di pensare altro. Perciò io dico atto puro, e resto sorpreso ogni volta che anche da scrittori esperti nella storia della filosofia, vedo comunque ricordato, a proposito dell'atto puro come io l'intendo, l'atto puro aristotelico, che è *puro* in un senso *toto caelo* diverso.

4. – *Infondata distinzione tra Io e conoscere.*

Dunque, perché continuare a distinguere tra dialettica del conoscere e dialettica dell'Io? L'amico critico giunge a dire che, se s'identifica « l'Io col pensiero pensante o, per esprimerci più chiaramente, con l'atto del conoscere, l'attualismo si sposta dal significato più propriamente spiritualistico, che ha nella dialettica precedente, a quello più affine a un contingentismo assoluto, in cui l'attualità è, non personalità, ma *puntualità* dell'atto conoscitivo: il punto del pensare che realizza il cerchio dell'astratto e, proprio perché è esso che lo realizza, lo rompe e supera in un eterno svolgimento che si consuma dentro la dialettica dell'istante ». Parole che, confesso, mi riescono molto oscure. Il contingentismo non supera mai il punto di vista dell'astratto; e perciò vuol essere concetto della libertà, ed è invece, come io ho dimostrato,

meccanismo e quindi naturalismo. Puntualità ? Ma o atto conoscitivo, o atto morale e spirituale, come si vorrà intenderlo, l'atto non può non essere puntuale: cioè (se io m' intendo) infinito: senza nulla fuori di sé. Istante ? Sì, ma che è questo istante ? Io temo non venga scambiato con ciò appunto di cui esso è la negazione, quando mi si fa notare che « se l' istante vien preso come simbolo del divenire, e però della logica del concreto, comprendente in sé quella dell'essere e dell'astratto, e non viceversa, sembra qui capovolto il rapporto che nella *Teoria generale dello spirito* era stato posto tra la genesi dell' idea spaziale e quella dell' idea di tempo ». Dove mi par di scorgere che dell' istante (ἐξαίφνης platonico) si parli come di un momento del tempo: laddove esso nella sua puntualità infinita è piuttosto l'eterno, ossia la negazione del tempo: quell' eterno che è di qua così del tempo come dello spazio, ed è appunto l'attributo dell'atto del pensare.

5. – *L'appunto di acosmismo.*

Ma, si obbietta, risolvendo nel pensiero « tutta la varietà del processo fenomenologico del mondo della natura e di quello dello spirito » non si sorpassa il vecchio dualismo in una metafisica *neutra*, in « una filosofia dell' identità rinnovante dentro la dialettica dell'atto l'acosmismo spinoziano » ? — *Tu quoque ?* Questo meglio lasciarlo dire a quei filosofi che dicono di aver letto e la *Teoria generale* e *La logica*, o le han lette davvero, e sorridono... e sorrideranno, poiché è sempre facile sorridere di qualsiasi filosofia prima di essere riusciti a scoprirne la chiave. Perché è proprio così: ogni filosofia ha la sua chiave, il suo segreto, il suo punto più difficile, che è insieme il suo punto più facile: cioè il suo punto di partenza, il suo principio, che si può guardare con gli occhi bene aperti e non vedere: che si può credere in tutta buona fede di aver

ben compreso e di averlo criticato e superato, quando non se n'è ancor sospettato il proprio e speciale significato. Ci son tanti ora a sorridere, con aria di gran sufficienza, dell'atto puro e della *manìa* attualista di tutto ridurre a atto puro. I quali, poiché vedo molto chiaramente che non hanno ancora capito e poiché non serbo più speranza di sorta che siano mai per giungere a capire, sinceramente compiango della loro immedicabile e inconsapevole cecità, dovendo pure abbandonarli al loro destino. Ma, ben inteso, non me ne meraviglio: poiché, anch' io, conosco un po' la storia della filosofia, nella quale il caso s'è ripetuto sempre! Così è, così dev'essere; e andiamo avanti.

Non giova confondersi con costoro. Lasciamo stare la metafisica neutra, della quale si può parlare in Spinoza o nei parallelisti moderni, perché in essi non si nega la irriducibilità di natura e spirito, e la sottostante sostanza si fa radice comune e misteriosa dei due ordini, *rerum et idearum*. Ma la neutralità è ita quando si affermache la feno menologia della natura si risolve nella realtà spirituale.

Acosmismo significa, nella critica spinoziana, insufficienza della spiegazione dei modi: dei quali infatti Spinoza non riesce a dimostrare la necessità come di manifestazioni essenziali all'esistenza della stessa sostanza. Di contro all'acosmismo spinoziano il monadismo leibniziano, che ne è l'assoluto opposto; e come tutti gli opposti, coincide con l'acosmismo. Perché, se l'acosmismo è un difetto, in che consiste questo difetto? C'è la sostanza, l'uno, ma non ci sono i molti. Ora questo difetto si ritrova tal quale nel leibnizianismo, che lo supera soltanto con un atto arbitrario pari a quello per cui lo spinozismo ammette i modi oltre la sostanza. Perché nel monadismo, essendoci i molti e mancando l'unità, non ci sono né anche i molti per quella ragione che ho esposta anche nella *Teoria generale* [1] e che mi sembra ineccepibile. L'acosmismo

[1] *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4. ed., p. 98.

si supera non contrapponendo i molti all'uno, ma unificando i due termini nel concetto di svolgimento. Che è ciò appunto che fa l'attualismo, dimostrando che il suo è il solo modo in cui, fino a nuovo ordine, la cosa è possibile. Dunque, acosmista è non l'attualista, anzi chi non voglia accedere al suo punto di vista.

6. – *Le esigenze dell'empirismo.*

— Ma, insomma, s'incalza, è pur « doveroso dar qualche soddisfazione ai motivi sempre rinascenti del comune empirismo ». — Certamente, rispondo; — e senza rimorsi. E ricordo la mia prolusione di venti anni fa *L'esperienza assoluta e la realtà storica* [1], e potrei ricordare le accuse di positivismo tante volte mosse al mio modo di filosofare; e potrei veramente dire che nessuna filosofia dell'esperienza abbia mai garentito quanto l'attualismo le ragioni dell'empirismo, che non è da confondere con questa o quella dottrina, che più o meno abbia presunto di convalidare quelle ragioni. Giacché il comune empirismo non è quello p. e. che professa la dottrina sensistica; ma quello bensì che avverte e non può trascurare la differenza tra quella esperienza che dice sensazione dell'oggetto esterno collocato ora qui, e quell'altra esperienza che si dice dell' idea generale a cui quell'oggetto si riconduce. L'empirismo, del quale bisogna tener conto e soddisfare le giuste esigenze, è quello della coscienza incancellabile delle differenze onde l'esperienza si svaria all' infinito, e che ci mette innanzi la infinita varietà del reale.

Orbene, si può credere davvero di soddisfare queste giuste esigenze, quando si domanda: « Donde la distinzione, anzi l'opposizione fondamentale che noi poniamo tra il

---

[1] Ristampata nella *Riforma della Dialettica hegeliana*, seconda edizione, Messina, Principato, 1923.

mondo dell'esperienza sensibile, oggetto di conoscenza e di scienza, e quello della storia, oggetto di vita morale ? » Io credo di no, e contro una metafisica di così facile contentatura — ne abbiamo avuto qualche esempio notevole nella recente filosofia dei valori in Germania — mi sento in obbligo di assumere le parti dell'empirismo. Che è quello stesso che mi avviene di osservare quando il Croce protesta che bisogna salvare le distinzioni, e non confondere tutto in uno, perché, sì, tutto è spirito, ma essendo ora arte, ora pensiero, ora volontà economica ed ora volontà morale: quattro cose, non una sola. — Quattro, dico io ? Troppo poche: così si confondono insieme cose disparatissime: p. e. nel concetto dell'arte, le arti diverse (poesia, arti figurative, ecc.); l'arte classica e la romantica e poi l'arte di Shakespeare con quella dell'Ariosto, e del Cervantes, e del Corneille e così via. E lo stesso Croce è maestro nel dimostrare che bisogna profondamente distinguere tra un'arte e l'altra: e dove la vecchia critica letteraria vede un solo Goethe, egli ne vede tanti quante le sue poesie. Che se egli ammette un filo più o meno invisibile che lega insieme le opere di un solo poeta, non ammette anche, egualmente, un filo comune onde s'annodano insieme nell'unità dello spirito le sue forme diverse ? Che distinzione può farsi tra un modo e l'altro di relazione tra l'unità e la molteplicità ?

7. – L'esperienza e la storia; la storia come filosofia e la filosofia crociana come « metodologia ».

L'esperienza com'è, quale dobbiamo rispettarla, cioè intenderla e difenderla nella filosofia, è la storia. E i termini sono questi due: da una parte questa *storia* di cui si ragiona; e dall'altra, noi che ne ragioniamo, cioè il pensiero, la *filosofia*. Sta bene ? Storia e filosofia; e nient'altro. Noi abbiamo, dopo molta riflessione, finito con

l' immedesimare i due termini: e andiamo ormai d'accordo su questa unità dei due. Ma il Croce talvolta nicchia, e qualche cosa vorrebbe salvare, poiché della storia, in qualche modo, diffida. E ne diffida, perché intravvede p. e. la contemporaneità della storia allo storico, e cioè (come si è pur bene osservato) l'attualità; ma poi adombra della identità — che logicamente consegue — delle *res gestae* con l' *historia rerum gestarum*, e fa dell'affermata contemporaneità una metafora, o una proposizione da non prendersi alla lettera. Vede insomma che la filosofia è storia; ma non vede, o non vede, mi pare, abbastanza chiaramente, che la storia è filosofia: la storia, intendo, comunque intesa, *res gestae* o *historia rerum* che son tutt'uno: questa vita dello spirito, che per noi — dico, per tutti gli attualisti — è tutto. E si prova perciò a distinguere tra la filosofia che è storia e la filosofia che è metodologia, o prefazione alla storia. Una filosofia, questa seconda, che sarebbe poi la filosofia tradizionale, quella di cui si fa la storia detta della filosofia, e alla quale apparterrebbe la Filosofia dello spirito dello stesso Croce: una filosofia, che pel Croce è poi tutta la filosofia o, *tout court,* per l'appunto, la filosofia. E perché? Il motivo profondo è sempre quello: che la storia non si è essa stessa immedesimata con la filosofia, e cioè col pensiero che non può non concepir se stesso come vero, eterno, fisso, di là dal flusso di quella storia che è veduta con gli occhi della fantasia nel suo eterno precipitarsi nel passato. Dunque, niente contemporaneità: il filosofo con la sua metodologia (ancorché anch'essa perfezionabile, ma non sì che non abbia a presumere di essere venuta in possesso, di volta in volta, di punti fermi e definitivi) di qua, e la storia di là. Due termini, da capo; e in questo dualismo intera libertà a un d'essi di atteggiarsi in un proprio modo subbiettivo, che possa poi servire di canone, sempre subbiettivo, per la misura dell'altro termine.

Io ritengo che l'unità dei due termini possa e debba es-

sere più profonda, come si può scorgere solo se si batte anche sul carattere filosofico della storia oltre che sul carattere storico della filosofia. Non pure il vero è certo, ma il certo è vero. Se non che, per convertire il certo nel vero, non bisogna più guardarlo fuori di quel concetto del vero che si è conquistato quando esso si fa coincidere col certo. La metodologia storica del Croce è un vero che non è certo; e di fronte a quel vero, non è possibile che il certo dimostri la sua verità. Allora accade quel che accade nel Croce quando non sa che farsi della moltitudine infinita di categorie che io gli offro in cambio delle sue quattro. Il certo è vero, se non è in tempo, ma è pensiero. Il che non vuol dire che il tempo svanisce (possibile che ci debba essere sempre il bisogno di avvertirlo ?); ma vuol dire, se è ancora lecito esprimersi così, che dal pensato inattuale bisogna pur passare all'attuale pensare, che vede le cose nel tempo, ma non è esso stesso in tempo.

Ora il certo non si converte nel vero, che è poi come dire che il mio pensiero non è pensiero (come pur bisogna che sia, per grande che voglia essere la nostra modestia !), se mi si viene a chiedere, in sede di pensiero pensante, la distinzione tra il mondo dell'esperienza sensibile e quello della storia, e a chiedere come l' Io, mediandosi, possa realizzarsi nel suo valore morale di personalità, se l'oggetto, attraverso il quale deve mediarsi, è indifferentemente cosa o persona.

8. – *Soggetto e oggetto.*

« Se l'oggetto », mi si fa avvertire, « è veramente cosa, non-io, il soggetto, mediandosi in esso, non può altro che perder se stesso, la propria personalità; laddove esso ritrova, e però media veramente se stesso, quando quell'oggetto è un mondo spirituale ». — Natura e storia,

cose e persone: questi termini, così contrapposti, sono entrambi nel pensato. Questa è però la vecchia filosofia di cui l'attualismo ha scoperto il germe segreto, dimostrando che una storia accanto alla natura non è storia, e che una persona tra le cose è cosa: e che insomma lo spirito o è tutto o è nulla. E tutto può provarsi soltanto se il pensiero non tenta di uscire nel pensato, ma si ritrae *chez soi*, nel pensare.

Perché si vuole che il soggetto si medii nell'oggetto (A=A)? Ho io detto questo nella *Logica del concreto?* Il mio pensiero è che l' Io non esca mai da sé, per la ragione che ho or ora detta, e che ho detta già tante altre volte. E la sua è una mediazione sempre intima a lui stesso. Il suo oggetto, nell' inattualità dello stesso logo astratto, è lui stesso estraniatosi a se stesso, perché la sua mediazione è appunto prender coscienza di sé, e in questo atto sdoppiarsi in soggetto e oggetto, antitetici e correlativi. E la *Logica del concreto* mira infatti a dimostrare che il circolo del pensiero che si muove nell'astratto logo dell'essere, non è se non la stessa mediazione dell' Io dentro di sé.

Cose e persone; e noi, che ne parliamo, persona tra le une e le altre, in grado di non mescolarle insieme in un indistinto oggetto di semplice conoscenza. Questa la posizione che si vagheggia? Ma, così collocati, saremmo, già l'ho detto, una persona per modo di dire: ci sarebbe preclusa in eterno la via che ci sta a cuore, della realizzazione di qualsiasi valore. Non ne avremmo né il diritto, né il modo. Non il diritto, perché, chiusi dentro i nostri limiti, troppo grande sarebbe la sproporzione tra il nostro essere e l'operare di cui vorremmo arrogarci la capacità, e che, qualitativamente, se non quantitativamente, dovrebbe manifestare una potenza infinita col suo infinito effetto (il valore). Non il modo, perché il valore è una realtà spirituale; e come potrebbe ritenersi tale un modo di essere del nostro spirito, quando questo non fosse lo spirito?

9. – *Noi e gli altri.*

Ma in termini di pensiero pensante queste persone, la cui compagnia ci redimerebbe e c'innalzerebbe nella scala dei valori spirituali, l'attualista sa bene che non ci sono. Non ci sono esempi, né dottrine, con cui altri ci possa edificare se non ad un patto: che quegli esempi siano i *nostri* esempi, e quelle dottrine libera costruzione del nostro spirito nella sua infinita solitudine. Quando gli altri non sono più non-Io (e ce ne vuole, — da parte nostra, s'intende — perché non siano più non-Io), essi si sono immedesimati affatto con l' Io, il quale nella compagnia non trova più limite di sorta alla propria espansione nell' infinito mondo ch'è il suo. Ogni grande orma dello spirito creatore è superamento di molteplicità, creazione di consensi universali mediante forme di spiritualità, che risolvono in sé l'universo delle cose e delle persone in unità di immortali forme immoltiplicabili. La pedagogia, il diritto, la morale sono di una opacità assoluta senza questo principio del — l'unità dello spirito, che è sempre bensì pensiero pensante, e soltanto come tale intelligibile.

Né inganni l'angustia dell'entrare. È vero che il soggetto non è tale immediatamente; e a principio egli si vede limitato entro angusti confini, che nel suo sviluppo deve a grado a grado superare, slargando sempre più il proprio dominio e sollevandosi a forme sempre più alte di universalità, e quindi di unità. L'angustia, siamo sempre lì, non c'è se non dal punto di vista del pensato' onde l'uomo adulto paragona sé e il fanciullo, e l'uomo civile sé e il selvaggio, e misura il cammino e se lo rappresenta come un ampliamento progressivo della sfera del soggetto. Ma dall'aspetto del pensare la mediazione, si sa, è già in ogni ritmo dell' Io; anche nel bambino, anche nel selvaggio, dovunque palpiti questo spirito che ci gonfia il cuore e ci fa intendere in uno slancio di affetto la tenera anima infantile e la violenta passione dell'uomo

della selva, il soggetto è mediazione. Ed è soggetto. Per qualità, è quel medesimo soggetto che grandeggia nella vasta orma d'ogni più alto spirito creatore, in una unità che è infinita. Ogni limite è incontrato quando è superato, ogni nemico conosciuto quando è vinto e placato in una società che è l'attualità d'un volere che non urta più in limiti. Il maestro della fine dell'anno non è più il maestro del primo giorno di scuola, o del primo istante. Prima è conosciuto questo solo, e perciò questo solo è inteso. Le difficoltà l'uomo non se l'è mai proposte tutte insieme; e i problemi, se posti, quando cioè effettivamente si presentano come quei tali problemi, sono risoluti. Questa l'attuale mediazione.

10 – *Vita morale e conoscenza.*

Così io non vedo perché e come l'esperienza c' imponga un problema della vita morale diverso dal problema della conoscenza; e non arrivo a scorgere quel Dio, di cui si va in cerca, e che non si trova nel mondo del conoscere, ma in noi, come presupposto di noi stessi, volontà non di altro, ma di sé, « vita perfetta che s'adegua al proprio pensiero e lo realizza in sé senza residuo ». Gli attributi di questo Dio li trovo appunto nell' Io, senza giungere per altro all' ideale aristotelico, che non può avere più senso per l'attualista. « Atto puro » (si dice) « che risolve in pieno l'antitesi, la quale, invece, travaglia l'atto dell'esser nostro diviso sempre tra la propria realtà e la propria idealità, tra ciò che si fa e ciò che si pensa come assoluta Ragione ». Contro questo Dio ci sono ventiquattro secoli di speculazione, a cui non vedo come si potrà mai rinunziare; e temo sarà sempre vano ogni tentativo di rinunzia. Se Dio risolvesse in pieno l'antitesi, non sarebbe spirito. E al pensiero fu una volta possibile concepirlo atto puro in questo senso, perché lo contrappose a sé e lo proiettò

in quell'oggetto, in cui oggi sentiamo profondamente che non si trova la vita. Quel Dio lì è troppo misera cosa per uno spiritualista che abbia conquistato il concetto del vero atto. Diremo anche noi che Dio risolve in pieno l'antitesi; ma a patto di dire insieme che non la risolve: questa essendo la natura dello spirito.

O temeremo così che questo *Deus in nobis* sia troppo comodo come qualche critico ci dice, e assorbendo l' ideale nel reale recida ogni motivo di progresso, di azione, di sforzo per superare il presente ? Non credo che un attualista possa partecipare a un tal timore dei critici o lettori sbadati che, dopo aver detto sì al principio dell'attualismo, se ne scordano al primo passo, e ripiombano nell'astrattezza del pensato, scambiando l'atto per un fatto. E perciò vogliono Dio *oltre* l'atto. Stando dentro all'atto, non c'è verso di scambiarlo con un fatto, e ammettere perciò la possibilità (che sarebbe, certo, necessità) di una norma o misura diversa a cui ragguagliare l'atto stesso. Ragguagli verificatisi sempre assurdi. La filosofia attualista, lungi dal perdersi nell'ottimismo quietista che taluno immagina, è la filosofia dell'eterno travaglio dello spirito come realizzazione di sé.

XIII.

AVVERTIMENTI

1. – Preliminari.

Questi avvertimenti finali, giova dirlo subito, hanno carattere essoterico. Chi abbia letto attentamente le pagine precedenti, anche se non conosca altri miei libri, e si sia reso conto dei concetti principali che vi sono svolti e dello spirito che li anima, non può aver bisogno di queste dilucidazioni. Io mi sono indotto a metterle in carta perché, a forza di sentire ripetere giudizi assolutamente infondati sul modo di filosofare che si ripropone in questo volume, mi son dovuto persuadere che simili giudizi si fanno strada tra la gente che non ha l'abito dello studio e della rigorosa riflessione in queste materie ardue; e perciò si contenta delle formule comode e sbrigative correnti, e si mette facilmente in pace la coscienza, convinta di aver capito già e non aver bisogno d'altra fatica per spacciarsi d'una filosofia che ha la bizzarra pretesa di far cambiare modi di pensare e di agire.

Cambiare? Facile a dire; ma ogni cambiamento, quando tocchi idee comunemente ricevute e norme di condotta abituali per tradizione antica, richiede sforzo non indifferente. Ed è tanto bello poter dire a se stesso che di uno sforzo, che altri ci chieda, si possa fare a meno, e con vantaggio! Non ho, per dir la verità, l'abitudine di porgere molto l'orecchio a quel che si dice di me, e di leggere gli articoli o i libri che mi riguardano. È un difetto: lo confesso, e spesso ho tentato di emendarmi. Ma l'esperienza

mi ha fatto toccar con mano che in molti discorsi e scritti manca la disposizione d'animo e di mente assolutamente indispensabile a intendere quel che ho già detto in parecchi libri, coi quali mi pare di aver aggravato abbastanza, per dirla col Vico, la repubblica delle lettere, e dei quali, volendo mettere le cose a posto, dovrei sempre ripetere pagine e pagine. Non era più ragionevole e anche più economico, aver pazienza e aspettare che quei pochi che possono capire, e ciascuno dei quali è destinato a far capire alcuni altri pochi, veggano e intendano da sé quello che già è stato detto, io credo, con sufficiente chiarezza ?

Così ho finito col fermarmi nella convinzione che anche in fatto di dispute filosofiche bisogna lasciar dire, anche spropositi, anche sciocchezze, anche cose false, confidando nell' immanente forza della verità, o meglio del pensiero, che trova sempre le sue vie, e spesso le trova là dove l'uomo è ben lontano dal cercarle.

Lasciar dire ognuno a sua posta. Ma, così facendo, mi son dovuto accorgere di un inconveniente a cui si dava luogo: che certi spropositi dalle astratte discussioni teoriche passavano nella vita, dove tutte le idee sempre si rispecchiano e si ripercuotono; e dal giudizio buttato lì distrattamente su pensieri creduti in un primo tempo esercizio letterario o scolastico, si deducevano apprezzamenti decisivi su uomini e cose e fatti, che anche pel grosso della gente hanno una realtà più salda delle astratte esercitazioni della scuola e della letteratura: con illazioni e conseguenze non prive di effetto su quella vita sociale concreta e storica, alla quale tutti, filosofi e non filosofi, vivamente c' interessiamo.

E perciò infine m'è sembrato doveroso rompere il silenzio, e offrire agli uomini di buona volontà che io non esito mai ad ammettere che siano la maggioranza, alcuni avvertimenti, nella forma più piana insieme e più perentoria che per me si possa. Avvertimenti indirizzati a uno

scopo molto modesto e direi quasi propedeutico: quello di mettere in guardia chi si voglia per qualunque motivo accingere a studiare questa forma di idealismo che, secondo me, è oggi la sola forma possibile della filosofia e a pronunziare sopra di esso un giudizio qualunque *ex informata conscientia*. Non mi illudo sulla efficacia di questi avvertimenti. Ma, se essi non potranno, probabilmente, dare un concetto pieno e un sentimento profondo dell'essenza dell'attualismo (concetto e sentimento impossibili a chi non lo abbia seriamente meditato e perciò studiato con simpatia e cordiale adesione di spirito), spero possano in certa misura giovare a metter sull'avviso, che certe interpretazioni correnti della dottrina che io professo, non sono accettate da me, perché non corrispondono a quello che io penso. Che se è vero, ed è stato anche da me sostenuto in molte occasioni come un canone fondamentale della critica filosofica e della storia della filosofia, che non è mai lo stesso pensatore il migliore interprete del proprio pensiero, non è neppure contestabile che ogni interpretazione debba avere il suo fondamento nelle formulazioni del pensiero interpretato, e che si può, per lo meno, consentire ad ognuno, che formuli egli il suo pensiero prima che gli altri vi lavorino su coi loro canoni ermeneutici.

2. – *Perché idealismo « attuale » ?*

E comincio dalla caratteristica principale del mio idealismo. Perché attuale ?

Il perché è molto semplice e preciso: l' idealismo, ogni idealismo, concepisce la realtà come pensiero. Ma che cosa è questo pensiero ? Idealista Platone, idealista Berkeley, idealista Kant, idealista Hegel, ecc. Ma tra idealismo e idealismo corre gran divario, perché ogni volta il pensiero in cui si fa consistere la realtà, è inteso in un modo diverso.

Per me *il pensiero è atto*. Si dice allora da qualche bell'umore: — Ma tutto è atto: anche il mangiare, il camminare ecc. — Obbiezione d'uomo volgare, ignaro di storia della filosofia. Ma contro questa obbiezione vale l'avvertimento che l' idealismo attuale oppone ad altre obbiezioni meno triviali, più decenti e più rispettabili. E l'avvertimento è questo, che, secondo il nostro idealismo, non solo il pensiero è atto, ma anche l'atto è pensiero. Il che vuol dire che i due concetti coincidono, come si può vedere soltanto se si approfondisce il concetto dell'atto non soltanto al di là della volgare rappresentazione per cui è atto anche il mangiare, il camminare e simili, ma anche al di là dei concetti filosofici dell'atto spirituale o divino, come fu inteso in tanti sistemi.

3. – *L'atto aristotelico e l'atto dell' idealismo.*

Chi, per esempio, ricorra all'atto aristotelico per intendere l'atto dell'attualismo, è fuori di strada, e non giungerà mai a rendersi conto di che parla l'attualista. L'atto aristotelico è forma pura, motore immobile: immobile di quel movimento che per Aristotele è proprio anche del pensiero quale si conosce nell'esperienza. L'atto invece di cui parliamo oggi è lo stesso pensiero dell'esperienza: anzi è la esperienza pura. E si distingue da ogni altro atto che sia stato fatto oggetto di considerazione in passato per questo, che esso è inteso come atto in atto, atto presente, e non come atto già compiuto. È infatti da considerare che si parla bensì comunemente di atti passati, compiuti, materia di storia o di una speculazione metafisica che si volga a una realtà idealmente preesistente al pensiero in cui tale speculazione si attua; ma quegli atti sono, per una ferrea necessità logica, che nessuno sforzo di pensiero potrà mai infrangere, relativi ad un atto immanente e affatto insuperabile: che è per

l'appunto l'atto del pensiero onde la storia del passato si ricostruisce, o si rappresenta nella sua struttura quella tale realtà metafisica ravvisata preesistente al pensiero stesso che se la rappresenta, via via che questo se la rappresenta. E tra quegli atti, storici o metafisici, e quest'atto c'è una notabile differenza; la quale si precisa dicendo, che quelli propriamente non sono atti, ma fatti (ancorché eterni); e unico atto, che sia davvero e non possa non esser tale, è questo, che infatti è, per consentimento generale, attuale. Ma dire attuale un atto, è usare un inutile pleonasmo. L'atto che non sia attuale è come una luce che non sia luminosa, un vivente che non sia vivo.

4. – *L'atto come pensare in atto.*

L'atto così inteso, è evidente, non può essere altro che il pensiero che si pensa: non il libro che fu scritto, ma il libro che si viene scrivendo: non pensiero già pensato (o pensabile perché in se stesso determinato anche prima che sia pensato), ma quel pensiero che è pensato in questo pensante: cioè un pensiero il cui oggetto coincide col soggetto. Infatti, se non coincidesse, preesisterebbe, e non sarebbe perciò attuale. E non sarebbe pensiero, come ogni pensiero passato o altrui (e come tale da noi non apprendibile se non come un pensiero che sia stato parimenti pensato): poiché che un pensiero non attuale e perciò non nostro sia pensiero, noi possiamo pensarlo in astratto: ma se vogliamo effettivamente conoscerlo questo pensiero come pensiero, dobbiamo pensarlo noi, e pensarlo attualmente.

5. – *Solo il pensiero come atto è libertà.*

Quale l' interesse di questa equazione dell' idealismo attuale: pensiero = atto ? L'interesse essenziale del pensiero, e cioè dell'uomo: ossia, non soltanto della filosofia,

ma della vita, se si vuol distinguere tra la filosofia dei filosofi e quella filosofia che è per tutti gli uomini la vita. Giacché si sa che i problemi filosofici non sono una invenzione dei filosofi, che li approfondiscono e così fanno sentire a tutti più vivamente il pungolo della necessità, che tutti hanno, di risolverli. Tutti gli uomini sentono il bisogno di fare, perché il loro fare è il loro vivere: e fanno, agiscono, anche solo pensando nel segreto della loro mente. Ma, per fare, devono poter credere d'esser essi il soggetto della loro azione; per pensare, non possono a meno di giudicare quel che pensano, essendo presenti al loro pensiero, e approvandolo, cioè discriminandolo dal falso che respingono nell'atto stesso che affermano come vero il vero che pensano. In ogni caso, devono ritenere d'esser essi a fare o semplicemente pensare; ossia di non agire trascinati meccanicamente da una cieca necessità, bensì di essere autori di questa realtà che s' inizia e fonda con la loro azione. La vita dell'uomo, in una parola, è affermazione di libertà. Che infatti ogni uomo si sforza di conquistare, sia che con la zappa, rompendo la durissima zolla, s'adoperi a trasformare il suolo in docile strumento di soddisfazione de' propri bisogni, sia che, con l'analisi districando le difficoltà d'un problema speculativo che gl' incomba molesto sull'animo, cerchi nella soluzione di esso la liberazione del suo spirito dal disagio del problema, che gl' impedisce l' intelligenza del mondo in cui egli deve vivere.

Perciò gli uomini non si possono rassegnare al materialismo; perciò si sono sempre sforzati di dare un solido fondamento alla loro istintiva fiducia nelle proprie forze come forze autonome instauratrici di un mondo, in cui ciascuno, per la parte sua, possa riporre il più sicuro titolo del proprio valore morale e intellettuale, nonché sociale ed economico.

Ma dire libertà è dire appunto inizio d'una realtà nuova. Prima nulla, dopo tutto. Libero lo spirito se è capace di

creare. Quale non può essere uno spirito che sia condizionato da qualcosa di preesistente, sia materia, sia natura, sia umanità o storia, sia mondo ideale, sia Dio, sia anche se stesso, ma concepito al pari degli altri enti, come realmente preesistente, cioè distinto così da poter esistere indipendentemente dallo spirito attuale che ne venga condizionato. È infatti chiaro che, se io che presentemente penso, vengo dopo qualche cosa che è quello che è, e che non è in poter mio modificare pel fatto stesso che esso è senza che io intervenga a farlo essere, e a farlo essere ciò che è, in tal caso il mio essere e il mio operare non potrà non essere in funzione di questo qualcosa diverso da me. E io sarò e penserò quello che questo qualcosa mi farà essere o mi farà pensare.

Dunque, o cancellare l'uomo con la sua pretesa di esser lui a fare, a pensare, a vivere la sua vita, sia pure per dolersi della sua miseria e della sua ignoranza immedicabile e della sua naturale e insuperabile impotenza; ovvero concepire l'uomo, o meglio quello che fa uomo l'uomo, quel pensiero ond'egli si afferma ed è persona, soggetto, autocoscienza, come iniziatore assoluto. E il pensiero inizia, in quanto atto, così come noi diciamo d'intenderlo: atto che non presuppone nulla, poiché tutto quello che esso presuppone lo pone esso stesso (il pensiero nella sua attuazione).

6. – *Interpretazione scettica.*

A questo punto cominciano gli equivoci, i sospetti e le paure. Che cos'è questo pensiero in atto, che non ha ieri e non potrà aver domani? Il mondo deve contrarsi tutto nell'istante, senza né memorie né speranze? Illusione la sterminata moltitudine degli avvenimenti che ci sono alle spalle e dinanzi, e questa natura immortale

che ci fiancheggia e fronteggia? Illusione gli altri uomini, con cui dividiamo gioie e dolori e viviamo una vita unica, sottrarsi alla quale è inaridire nel cuore ogni sorgente di umana spiritualità? — No, interpretazioni simili del pensiero-atto si fondano non sul concetto del pensiero proprio dell' idealismo attuale, ma sul concetto che del pensiero hanno coloro che non si sono neppure affacciati a quest' idealismo.

7. – *Il tempo contenuto nel pensiero-atto.*

In primo luogo, il pensiero non ha ieri né domani, non perché li sopprime, ma perché li contiene, o meglio li produce. È presente, ma non in quanto il presente sta in mezzo tra il passato e futuro, ma in quanto l'uno e l'altro di questi due termini hanno un centro di riferimento essenziale nello stesso presente: un centro, prescindendo dal quale infatti si possono benissimo convertire l'uno nell'altro, il passato di ieri essendo futuro di ieri l'altro, e il futuro di domani essendo pure il passato di posdomani. Centro spostabile sempre, insieme coi termini che ne dipendono. finché sia un presente pensato, o definito, in astratto: finché sia cioè non il presente, ma l' idea del presente. Laddove esso si fissa, e con sé fissa e determina passato e futuro, quando cessi di essere l' idea del presente, e *sia il presente,* cioè l'attualità del pensiero che pensa. Ma allora questo presente non è l'oggi o l'ora che passa: esso infatti è forma del pensiero che pensa, scevro di quella diversità e molteplicità che è propria del tempo nel suo flusso. La diversità o molteplicità è infatti delle cose che abbiamo ad oggetto del pensiero; è del pensiero stesso in quanto esso diventa oggetto di pensiero; non mai del pensiero che pensa.

8. – *L'immortalità.*

Distinguere pensiero pensante e pensiero pensato è mettersi in condizione d'intendere perché gli uomini han sempre attribuito oscuramente la immortalità, ossia l'eternità, al pensiero, all'atto dello spirito in tutte le sue forme e determinazioni, e parlato perciò di verità (cioè, di scienza) eterna, di bellezza (cioè, di arte) eterna, e così via; pur avendo sempre pensato che tutti i singoli pensieri sorgono e tramontano, e tutto ciò che è umano è caduco. Quel che cade è altro da quel che resta. E nell'uomo c'è la parte caduca, in cui si può comprendere, oltre quel che si dice corpo, anche quello che si dice spirito, in quanto questo si consideri empiricamente o storicamente, come continuo mutamento e idee che succedono a idee, e sentimenti che s'alternano ad altri sentimenti ecc. ecc.; ma c'è anche la parte immortale ed eterna, nella quale e della quale viviamo in quanto la nostra vita si valuta ed ha pregio, e ci fa gustare ad ora ad ora la divina ambrosia del vero, senza di cui si spegnerebbe in noi ogni lume di pensiero.

9. – *Il presente temporale e il presente estemporaneo.*

Dunque, distinguiamo nettamente e fermamente (e chi non è in grado di fare questa distinzione, rinunzii ad andare avanti e torni ai vecchi tentativi affannosi di afferrare l'inafferrabile) tra il presente che è temporale (o elemento del tempo) e il presente che è estemporaneo (o principio del tempo), tenendo ben presente che il primo, al pari del passato e del futuro, per se stesso, è astratto e irreale, e il secondo invece è la concreta forma dell'esistente ed effettuale.

10. – L' unità del pensiero pensante e la molteplicità de' suoi oggetti.

In secondo luogo, il presente che solo è reale, come contiene in sé il passato e il futuro, fa posto altresì alla moltitudine di tutte le cose che si dispiegano nel tempo, nonché alla moltitudine delle cose che si distribuiscono nello spazio e formano quella che è detta natura. E in questa moltitudine fa posto agli altri uomini, in quanto essi, insieme con noi, sono molti e più o meno distinti tra loro e contrastanti, e ancorché aspiranti e indirizzati a formare praticamente e teoricamente una medesima vita spirituale, discosti tuttavia più o meno dalla mèta, in cui troveranno la loro unità. L'atto spirituale è unità assoluta; ma questa unità, propria dell'atto, non spetta all'uomo o al pensiero in quanto oggetto di questo atto. Il pensiero che pensa non è il pensiero che è pensato. La molteplicità del secondo termine è resa possibile (poiché ogni molteplicità è pure relazione tra gli elementi di essa, e quindi unità) dall'unità del primo termine; ma essa si distingue da questa unità, e le si contrappone. Dunque? Dunque, poiché il pensiero pensante non sopprime il pensato, non solo non è illusione ogni molteplicità che si opponga alla puntuale unità del pensiero in atto, ma la realtà di questo pensiero sarebbe essa stessa assurda senza quella molteplicità, non essendo possibile avere un pensiero pensante senza avere insieme un pensiero pensato.

11. – Universalità del soggetto pensante.

È vero che il pensato è prodotto del pensare; e che il pensare perciò è il principio originario, da cui tutto procede e a cui tutto si riconduce. Ma questo non vuol dire che io come soggetto particolare sia il principio del mondo

che mi ha preceduto e di quello che verrà dopo di me, nonché di quello che mi circonda. Io, soggetto particolare sono pensare, atto del pensiero, in quanto sono io, ossia in quanto soggetto; ma in quanto particolare, non sono né soggetto, né io, né atto di pensiero o pensare: perché particolare sono come parte di quel mondo che io penso, elemento della molteplicità, nella quale anch'io prendo posto, se in me non considero l'attività del pensiero in atto, ma quella realtà per pensare la quale quest'attività del pensiero lavora e si attua.

12. – L'attualismo non è illusionismo né soggettivismo astratto.

È questo uno dei punti sui quali più importa si fermi l'attenzione di chi si vuol render conto di quel che dice l'attualista. Il quale non s'è mai sognato di abbandonarsi in braccio all'illusionismo; ed è le mille miglia lontano così dal soggettivismo protagoreo (che è un soggettivismo senza soggetto) come dall'idealismo berkeleiano o schopenhaueriano (che è idealismo ingenuo di realisti inconsapevoli). L'attualista riduce tutto al pensiero, ma ad un pensiero, che non è il pensiero dell'uomo singolo, nato di donna, destinato a morire, membro particolare d'una società, di cui è *quantité négligeable*, o presso a poco. Questo pensiero non è un pensiero mio che non sia tuo, o tuo che non sia mio: non perché sia un pensiero generico od astratto che trovi nel pensare di ciascuno la sua concreta ed effettiva individualità, anzi perché come tale (né mio, né tuo) è il solo pensiero che esista, ove non si presuma soltanto di pensarlo, ma lo si pensi in effetto: come ognuno lo pensa in funzione di quell'attività universale che ognuno sa bene di essere nell'atto di pensare, ancorché, a riflettervi su, non gli riesca agevole poi capacitarsene (e non potrà infatti mai capacitarsene, non distinguendo sé

come pensante da quel che egli vede di sé come uno degli oggetti del proprio pensiero). Questo pensiero insomma è il Pensiero, o pensiero universale, cioè unico ed infinito: quel pensiero divino, che dà a tutti la forza di aprire la bocca; che è, in verità, l'atto più coraggioso che l'uomo sia capace di compiere. E la dà a tutti; anche a quelli che l'aprono, la bocca, per dire che non sanno nulla, e nulla possono: che è affermazione pur essa di verità, che, per chi l'affermi, è verità assoluta, dotata cioè d'un valore infinito.

E si badi altresì che questo Pensiero, dicasi pure spirito, o soggetto, o Io, o come altrimenti piaccia denominarlo, non è qualcosa che stia già in sé e per sé, indipendentemente dalla molteplicità del mondo degli oggetti, in cui si manifesta la potenza creatrice dell'attività pensante. Questo è il bersaglio preferito dei censori implacabili del soggettivismo attualista, che addebitano a questa maniera di idealismo la pazza pretesa di collocarsi innanzi al binomio soggetto-oggetto e di sopprimere il secondo termine per intestarsi a ricavarlo poi dal primo. Un tale soggettivismo è assurdo anche per l'attualista.

13. – *Dualità e unità di soggetto e oggetto.*

Assurdo per una ragione che sfugge ai censori predetti: ossia perché questo soggettivismo comincerebbe dall'ammettere come opposto al soggetto e perciò indeducibile da esso quell'oggetto che, per una sorta di prestidigitazione, dovrebbe far prima sparire e poi ricomparire. L'attualista vuole il binomio soggetto-oggetto nella loro assoluta opposizione; ma perché questa opposizione ci sia sul serio e non a parole, vuole, oltre l'opposizione, l'unità dei due termini. Egli infatti ha osservato che senza l'unità ci potrebbero essere in due sedi separate, e ciascuno per sé, entrambi i termini, ma privi d'ogni relazione dell'uno

con l'altro, sottratti a quella reciproca ripugnanza e negatività, che li dualizza e contrappone come polo positivo e polo negativo del medesimo ago.

Dunque, binomio sì, ma con la sua base necessaria e imprescindibile, nella monade assoluta. La quale monade non è lì, esistente, anteriore a ogni sua manifestazione od attività. Non è sostanza, quella certa cosa, a cui gli antidealisti si rivolgono per scagliarle contro tutti gli strali delle loro critiche, del loro dispregio, che vuol essere umile coscienza della povera natura umana e riesce invece altezzosa e presuntuosa sicurezza nel giudicare del prossimo. Quel che uno si può dire *sia*, non è il principio ma il prodotto di questo Pensiero, che è atto produttivo dell'essere determinato dei singoli, e di tutte le cose, e del complesso in cui tutto si raduna nella sua indissolubile e insopprimibile relazione col suo principio.

14. – Soggettivismo trascendentale.

Dunque, né illusionismo, né soggettivismo, ove per soggetto s' intenda un soggetto che sia uno dei due termini in cui il pensiero si polarizza: laddove il vero soggettivismo è l'affermazione dell' immanenza di una soggettività superiore ad ogni soggetto e ad ogni oggetto dell'esperienza: soggettività trascendentale, in quanto condizione e principio di ogni dualizzarsi del pensiero nella esperienza. Il vero soggettivismo è soggettivismo trascendentale.

Rispetto a tale soggettività superiore, ha ragione tanto il soggettivismo contrapposto all' oggettivismo, quanto questo contrapposto a quello: infatti tanto l'uno quanto l'altro s'appigliano astrattamente ad un termine solo della sintesi, in cui il soggetto profondo si dualizza eternamente, e dimezzano entrambi la concreta struttura, in cui, secondo l' idealista, il mondo si realizza.

15. – Oggettivismo dell'attualista.

Al suo avversario oggettivista che gli rinfaccia il soggettivismo, l'attualista pertanto risponderà che ei non è soggettivista. L'assertore dell'attualismo è più oggettivista del suo critico; perché questi si contenta di una oggettività astratta, manchevole e campata in aria, perché scissa dal termine a cui essa, per sua natura, si richiama e connette invincibilmente.

Comunque, credere di aver giudicato l'attualista rappresentandolo rinserrato nel chiuso ambito del soggetto, e quindi sequestrato dalla così detta realtà obbiettiva esterna al pensiero, è dire cose inesattissime che non stanno né in cielo né in terra, inesattissime come definizione della dottrina attualista; prive di significato per quel che suppongono circa i rapporti del fantastico oggetto, a cui si riferiscono, col soggetto non meno fantastico. Rapporti, la cui critica è stata fatta tante volte, che ha ormai una barba venerabile. E chi non avesse altro da obbiettare contro l'attualismo che questa vecchia favola del soggettivismo, dimostrerebbe di essere ancora all'abbicci della storia della filosofia.

* * *

16. – Accusa di naturalismo.

Altri finge di aver seguito fin a questo punto l'attualismo, e di esser disposto a menar buono questo Pensiero che è atto, universale, infinito, creatore: creatore di sé e di altro in sé: esservi disposto, a patto che non ne sorgano poi inconvenienti. Ma, ecco che, a suo giudizio, si urta in difficoltà gravissime; per cui l' idealista, che credeva di aver colto l' intimo nucleo della spiritualità del mondo, dovrebbe riconoscere d'essere piombato, a un tratto, nel più disperato naturalismo. E chi distingue tra naturalismo e materialismo, e chi no: e taluno non esita a bol-

lare l'attualismo con l'addebito della più pestifera lue materialistica. Si dice: quando avete chiuso il tutto, natura e storia, Dio e uomo, essere e valore, nell'atto del pensiero, voi, in realtà, nello sviluppo semplice e unilineare dell'atto annullate quella distinzione per cui lo spirito si oppone e sovrappone alla natura, il giudizio all' accadere, la coscienza al fatto: lo stesso pensiero indiscriminato diventa un processo necessario, immediato, che è quel che è, in guisa che il dovere coincida con lo stesso essere, il diritto col fatto, e però tutto sia vero, tutto giusto; che è come dire che niente sia giusto, niente vero. La verità, indifferenziata dall'errore, decade essa stessa al piano dell' invalutabile. La luce di essa verità è così piena, così abbagliante, che nessuno ci vede nulla. Questo è schietto naturalismo. Altro che spiritualismo assoluto, come pretendono gli attualisti! Che vale chiamare pensiero questo atto che è quel che è, diviene quel che è nel divenire della sua natura? Lo spiritualismo è sempre stato una fede animatrice che disdegna i fatti compiuti, si ribella alle cose fatte, per aspirare a quel che non è, ma dev'essere. Sanamente pessimistico, lo spiritualismo volge le spalle scontento e insoddisfatto alla realtà che è data, o si dà, al corso naturale delle cose, e si volge con bramosia a un mondo superiore, che tanto più è pregiato, tanto più attrae, quanto più costa fatica raggiungerlo. Cotesta filosofia attualistica, la quale trae il tutto nell'atto indefettibile del pensiero, che pensando non può non pensare e non può non pensare il meglio che ei possa essere, è un ottimismo panglossiano: è la resa a discrezione dell'uomo alla natura. Recide i nervi d'ogni operosità, spegne ogni ardore dell'anima che per vivere ha bisogno di proiettare la sua migliore realtà, mira degli sforzi in cui si viene attuando il suo ritmo vitale, nello sfondo di quel futuro che l'attualismo fa dileguare dagli occhi del mortale, condannato a *carpere diem* rinchiudendosi e ravvoltolandosi sopra se stesso.

Questa dura rampogna, quante volte non è suonata al mio orecchio! E dire che il desiderato da cui essa prende le mosse, è il motivo costante di tutta la mia filosofia, il concetto sul quale più ho io stesso insistito, e veramente, posso dire, l'ispirazione fondamentale della mia vita! Ma come mai mi s'è potuto attribuire una così patente e stridente contraddizione tra quello che io avrei voluto fare e quello che avrei effettivamente fatto? Tutti i filosofi, qual più qual meno sono incorsi in contraddizioni; ma in una contraddizione così grossa, così grossolana?

17. – L'errore dell'accusa; scambio dell'atto col fatto.

Ecco, bisogna vedere se i critici del preteso naturalismo attualistico hanno preso l'atto, di cui son così corrivi a parlare pel suo giusto verso. E credo dovrebbe apparire a tutti evidente, che per poter attribuire all'atto quel valore o significato naturalistico, che s'è indicato, l'atto bisogna intenderlo come fatto: ossia come qualcosa che il pensiero trova innanzi a sé, e perciò nega, elevandosi più alto, e sottomettendo a sé il suo oggetto. Ma altro è il fatto, e altro l'atto: se si considera l'atto come fatto, il vero atto non è più questo che è assunto ad oggetto del pensiero, bensì piuttosto il pensiero nuovo di cui il preteso atto vien ad essere oggetto.

La critica pertanto di sopra esposta colpiva nel segno quando si rivolgeva contro il positivismo, lo storicismo e altrettali concetti della realtà umana o spirituale, che da questi concetti veniva tutta messa innanzi al pensiero come un suo antecedente. E si sa che l'antecedente del pensiero, come tale, non può non rappresentarsi al pensiero tutto necessariamente determinato nell'insieme e nelle singole parti, da cui può parere che risulti: come la catena dei fenomeni naturali e tutto il complesso dei medesimi, rispetto a cui non v'ha luogo a giudizio di valutazione di nessuna sorta.

Ma l'attualismo non è né storicismo né positivismo appunto perché esso non ammette oggetto del pensiero che non sia prodotto dello stesso pensiero; non ammette nulla di antecedente al pensiero; e avverte i disattenti e i distratti che quando si giudica un pensiero negandolo, il pensiero in atto, vero pensiero, non è quello che è giudicato, ma quello che giudica. Avverte che ogni pensiero (atto spirituale, in genere, concetto, sentimento, fantasma, o come altro si dica) non si conosce, non se ne può parlare, dall'esterno, come fa chi distingue pensiero e pensiero, anzi pensieri, eletti e reprobi, gli uni a destra e gli altri a sinistra, dimenticandosi perfino del Signore, della cui destra e sinistra s' intende pure parlare. Avverte che l' intuito istintivo che lo spirito ha dello spirito, senza bisogni di filosofemi idealistici, ha sempre inculcato la necessità imprescindibile di entrare nell' interno delle situazioni spirituali, che si vogliono capire, e cioè conoscere per quello che sono; la stessa necessità, che ci fa aprire gli occhi per vedere i colori, e porger l'orecchio per udire i suoni, giacché non si può né vedere i suoni, né udire i colori. Quando mai è stato possibile intendere il discorso d'un uomo senza entrare nel suo animo, mettersi, più che si può, dal suo punto di vista, e vedere così le cose cogli occhi di lui ? E perché quello che si sa bene che si deve fare caso per caso, non si sente pure il dovere di farlo sempre, assolutamente, per quella medesima ragione che caso per caso ci s' impone, per intendere quel pensiero che in ogni caso è pur l'attività immanente, a cui si vuol andare incontro ? Egli è che quelle stesse cose aperte, ovvie, alla portata di tutti, e che vediamo per solito senza guardarle nemmeno, quando si teorizzano, e si rappresentano nella legge in cui rientrano, cominciano a sfuggire da tutte le parti, o a non parere più quelle, a non vedersi o non riconoscersi più. Ma quando l'attualismo dice che il pensiero non è quello che apparisce dall'esterno, bensì quello

che si svela dal di dentro, esso in verità non dice cosa nuova e discutibile se non per questi distratti, ai quali non si può dare altro consiglio che quello di riscuotersi e stare attenti. È il dovere di ogni galantuomo!

18. – Come si distingue l'atto dal fatto.

Solo guardandolo dal di dentro l'atto è atto: nella sua presenzialità, nel suo attuale compiersi, quando realmente esso pulsa come pensiero infinito e assoluto, e non sia trasceso, e perciò circoscritto, l'atto si distingue da tutti i fatti, e dalla natura materiale o immateriale, e da tutte le cose fatte e perciò grevi, repugnanti alla libertà, alla mobilità, all'ariosa e fresca vivacità di quel rigoglio spirituale che tutti conoscono per diretta immanente esperienza, e che a tutti riesce così difficile distintamente conoscere e definire. E spettano ad esso come atto, che è ciò che soltanto direttamente si conosce in modo concreto e certo, tutti quei caratteri che son propri della vita dello spirito e la contrappongono all'accadere naturale. Così *semel emissum volat irrevocabile verbum*: l'irrevocabile è il fatto compiuto; ma non è il fatto nel suo compiersi, non è l'atto. Ossia la libertà ha il suo regno nel presente, non nel passato. E il presente è l'atto, che l'attualismo ha sollevato energicamente al disopra del fatto.

La libertà! Con la libertà c'è tutta la ricchezza della vita dello spirito; senza libertà, non c'è nulla. Ora l'attualismo assume che non solo esso salva la libertà; ma che per salvarla non ci sia altro modo di pensare che il suo; perché appena si abbandoni il concetto del pensiero come atto, il pensiero viene di necessità condizionato, e perciò privato della sua libertà, e cioè annullato come pensiero.

19. – Auxilia imaginationis *per l' intelligenza della libertà.*

Ad *auxilium imaginationis* di chi, non riuscendo a distinguere l' istante dell'atto che è estemporaneo dall' istante del tempo che è un punto in mezzo a una serie di punti, e che è l' istante del fatto — distinzione senza la quale riuscirà certamente malagevole intendere in che modo si possa parlare di libertà nell' istantaneità del pensiero, — mi permetterò di osservare che istantaneo per l'attualismo è il pensiero che ricostruisce la Divina Commedia dal verso *Nel mezzo del cammin di nostra vita* fino al verso *L'Amor che move il sole e l'altre stelle,* per tutti i cento canti; come istantaneo è ogni atto spirituale che, anche spiegandosi temporalmente, considerato cioè dall'esterno, attraverso molti giorni, o mesi, o anche anni, ha una sua unità in guisa che le varie parti che in esse si possono tuttavia (sempre da un punto di vista estrinseco e necessario) dividere e staccare perdano ciascuna il proprio significato o, almeno, quell'accento che risuona in tutto il circolo vitale dell'opera complessiva e fa riconoscere in ogni parola, in ogni nota, una stessa anima. (La quale opera complessiva, quando poi s'approfondisce la ricerca, non è la Divina Commedia, né la riforma luterana, né l' impero napoleonico, ma, infine, la storia, ossia la realtà universale nella sua attualità spirituale). E attraverso il vasto respiro dell'opera che è un atto solo e non intelligibile se non in quell' istante senza tempo che è proprio di ogni ritmo della vita spirituale, non è chi non veda come lo spirito abbia modo di operare liberamente scegliendo sempre tra quel che ha valore e quel che non ne ha, tra sé e il suo opposto, conquistando così lentamente, gradatamente, laboriosamente se medesimo. Ma chi, dopo aver considerato un'unità così ampia come questa dell'atto creatore della Divina Commedia, o d'altra più vasta opera spirituale, torni a con-

siderare l'unità fondamentale e immanente, alla quale ogni altra unità si riduce e devesi ricondurre , quella dell'atto onde si pone l' Io nella sua assoluta semplicità, non deve lasciarsi sfuggire che anche nell' istantaneità di questo atto c'è un processo, c'è una vita spirituale nella forma che è essenziale a questa vita: di opposizione cioè di sé ad altro, che si nega per affermare se stesso. C'è un processo, in cui il pensante non pensa (non realizza se stesso) se non oppone sé a se stesso: se stesso come pensiero, che è mediazione e perciò Io, spirito, a se stesso come essere, immediatezza, essere naturale, l'opposto dell' Io, o dello spirito, dentro lo stesso spirito. Il parlare è già una fatica, uno sforzo di chi parla; il quale, se non compisse questo sforzo, e restasse muto, assolutamente muto a mo' di un sasso, non si distinguerebbe dalla natura: sarebbe egli medesimo natura: quella natura, che egli supera e cioè annienta in sé parlando, con un atto che, evidentemente , è di quella medesima natura dell'atto con cui vince ed assoggetta alla sua norma di vivere tutte le passioni e instaura così ogni più evidente e luminoso impero della libertà che all'uomo come tale si possa domandare.

La libertà richiede sì la differenza oltre l'unità. Ma l'unità dell'atto spirituale abbraccia la differenza, si attua attraverso la differenza; né l'attualismo ha mai parlato di unità astratta, semplice e indistinta. Le distinzioni che ha negate sono le distinzioni empiriche, che pretendevano a un valore filosofico: le quali sono reciprocamente trascendenti e lasciano perciò, sempre, qualche cosa di esterno all'atto spirituale, ancorché si postuli in fondo a tutte le distinzioni un'arbitraria unità generica, che ne viene ad essere una specie di comune denominatore astratto. La distinzione dentro all'unità è invece la vita e la realtà della unità stessa.

20. – *Positivismo, storicismo, esperienza.*

Negata e dimostrata priva di fondamento l'accusa di naturalismo, cadono insieme con essa quelle affini di positivismo, storicismo e simili: ispirate tutte dallo stesso errore di posizione, per cui si tenta di definire l'atto spirituale dall'esterno. E si confonde perciò l'esperienza pura di cui parla l'attualista, con l'esperienza dei positivisti. I quali, in sostanza, la consideravano come un fatto (e perciò dovevano esser tratti a spiegarla come si spiegano tutti i fatti, meccanicisticamente): laddove l'esperienza dell'attualista è l'atto di essa. Kantianamente si può dire, rovesciando la posizione dello stesso Kant (che nel concetto dell'esperienza si attenne allo stesso empirismo, da cui venne fuori più tardi il positivismo), che l'esperienza attualista è forma del conoscere (attività pura, trascendentale) e l'esperienza positivista è invece materia.

21. – *La storia dello storicismo e quella dell'attualismo.*

Così lo storicismo, che non vede altro che fatti, nel campo giuridico, si oppone al diritto naturale, riducendo ogni diritto a una formazione storica, che non risponde a fini e non realizza perciò valori, ma consegue a circostanze e condizioni che ne determinano lo sviluppo; questo storicismo, che giustifica tutto, perché tutto, bene o male che si dica, ha la sua ragione storica, e se è accaduto non poteva non accadere; questo storicismo è l'antitesi diretta dell'attualismo, il quale addita nel concetto dell'atto la critica perentoria del concetto stesso di fatto, fondamento dell' intuizione storicistica. La storia, certamente, guardata dall'esterno, ne' suoi particolari e nel suo complesso, è tutta d'un sol colore: non buona, perché né buona né cattiva: è quella che è. Di fronte ad essa,

come di fronte alla natura, la regola del savio sarà sempre quella spinoziana: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.* Ma la storia, per chi ne voglia intendere un briciolo, non è certamente quella che si può conoscere dall'esterno. E perciò oggi ci siamo persuasi che la storia, quella intelligibile, quella che infatti si scrive e in cui ci si ritrova, non è storia del passato, ma storia contemporanea: cioè appunto di quel presente che si vien attuando mediante la storiografia [1]. Rifate la storia, e vi troverete dentro l'impulso incessante dello spirito discriminatore del bene dal male, e creatore del primo come cancellazione del secondo. Lì è il regno dello spirito [2].

22. – *L'accusa di misticismo.*

Insieme con l'accusa di naturalismo va di pari passo un'altra accusa, in apparenza contraria: quella di misticismo. Hanno la stessa origine: il sospetto della immediatezza indiscriminata e indiscriminabile dell'atto. Sospetto che basta indicare per rispondere anche a quest'accusa, per quel che quest'accusa contiene di negativo. Giacché io non combatto il misticismo per la sua esigenza dell'unità; e se altri, per la mia ricerca ed affermazione continua dell'unità, vorrà definirmi mistico, accetto la definizione, e me ne tengo, ricordando quale grande forza lo spirito umano abbia in tutti i tempi e sotto ogni cielo ricavato dal misticismo, come assoluta certezza infusa nell'animo umano di possedere in se medesimo la forza delle forze, la vita di ogni vita, il principio di tutti i miracoli onde s'arricchisce e si eleva di grado in grado la vita. Ma se per misticismo si vuol intendere il puro misticismo che nell'unità sommerge ogni distinzione, il concetto dell'atto è in flagrante contraddizione con questo carattere

---

1 Vedi sopra cap. VI, e pp. 219-20.

2 Cfr. lo scritto *Storicismo e storicismo*, riprodotto qui appresso in Appendice.

di ogni semplice e ingenua intuizione mistica, e non c'è possibilità di confondere le due posizioni, salvo che non si vogliano fare appunto delle confusioni. Che se, contro il misticismo (della rigida e indifferenziata unità), quel che si vuol salvare è la ricchezza svariata e inesauribile delle determinazioni storiche, vegga chi mi ha seguito fin qui, se si possa a tale intento far più dell' idealismo attuale, che l'unità del reale spiritualisticamente concepito attua nella storia.

Egli è che i critici vogliono non già la molteplicità, ma la molteplicità caotica e tenebrosa dell' irriflessione: la molteplicità sottratta all'unità, sbrigliata e abbandonata all'arbitraria e accidentale apprensione della conoscenza frammentaria; laddove l'attualista vuole bensì l'unità, ma, a differenza del mistico, la vuole come l'unità del molteplice: e perciò vuole egli la molteplicità con maggiore serietà di quelli che lo accusano di rinchiudersi nel guscio dell'unità. Questa è la verità, come può vedere ognuno che sia in grado di esaminare spregiudicatamente e attentamente i termini della controversia.

23. – *L'accusa di ateismo.*

Un'accusa che pare contradittoria con questa del preteso misticismo attualistico è quella — oggi forse la più insistente e generatrice delle più violente rivolte contro il nostro idealismo — aperta o larvata di ateismo. Delle accuse larvate potrebbe il filosofo non tener conto, se esse non concorressero con quelle esplicite, quantunque esse diano indizio di minor chiarezza d' idee o di minor franchezza di carattere.

Molti sono oggi che, a vedere, sarebbero tentati di abbracciarsi all'attualismo come all'unica fede che sia veramente idonea a sottrarre la mente agli argomenti e

alle seduzioni del corrente materialismo, tanto favorevole allo spirito della ricerca scientifica e a quella naturale pigrizia, che è nel fondo di tutte le menti rivolte al particolare e all'urgente della vita pratica. E sul punto di abbandonarsi a questa tentazione, che risponde a profondi bisogni morali del nostro tempo orientato universalmente verso una realtà conforme alle aspirazioni dello spirito, adombrano, s' arrestano e danno addietro, convinti che questo idealismo, colla sua teoria dell'assoluta immanenza, con la sua perfetta identificazione del vero col fatto, con la risoluzione di ogni sostanzialità nel divenire dell'atto, e con la negazione d'ogni forma di essere che non sia resultato sempre *in fieri* di questo atto, sia pretto ateismo, e guerra spietata ad ogni concezione religiosa della vita. Qualche bello spirito non mi ha ripetuto alle spalle, a proposito dell' insegnamento religioso da me desiderato nelle scuole, che io rispetto molto la religione, ma... non ci credo ? Questo bello spirito esprimeva a modo suo, con linguaggio da razionalista secolo XVIII, un'opinione alquanto diffusa, e che io debbo riconoscere perniciosa non a me, e tanto meno all'idealismo, ma a coloro che dell' idealismo han bisogno per aprire gli occhi, e si ostinano con tanto impegno a tenerli serrati.

24. – Trascendenza e dualismo.

Chi dice religione, dice trascendenza e dualismo. E chi dice idealismo attuale, dice invece immanenza e unità. — Questo è molto chiaro e preciso. Almeno, così pare; e di questa apparenza si contentano quelli che non vanno più oltre, per ricercare se tra quella trascendenza e questa unità non ci siano rapporti che possano render la questione alquanto men chiara che così, d'un tratto, non sembri.

25. – *Dualismo e unità.*

Cominciamo dall'unità o dualismo. Questi due termini si escludono reciprocamente, come si pretende? Il cristianesimo intanto, col suo domma dell'uomo-Dio, dice che non si escludono; e che si può benissimo pensare che l'uomo e Dio siano due, e insieme siano uno. Mistero? Non importa. Mistero doveva essere finché tutto quello che si pensa era sottoposto alla categoria dell'essere o della sostanza: e il mistero era appunto lo spirito, onde quell'unità di due s' intuiva già doversi concepire. E tutti gli sforzi dell' idealismo hanno sempre puntato su questo concetto dello spirito, che doveva liberarsi dalla categoria di sostanza, e poi da quella ancora più astratta di essere. Oggi l'attualismo è non so bene se l'ultima, o una delle ultime dottrine dirette a render possibile un concetto dello spirito, per cui non sia più un mistero, cozzante con la rappresentazione dell'universo piantata tuttavia nel cervello dell'uomo, codesto concetto dello spirito che è uno ed è due. Com'è infatti in quanto è atto: cioè posizione di sé: padre e figlio, che sono un solo spirito. Dunque, questa alternativa dell'uno e del due, almeno per i cristiani, non giova a cacciare tra gli atei gli attualisti.

26. – *Trascendenza e immanenza.*

Trascendenza! — Piano, anche qui. C'è trascendenza e trascendenza. C'è la trascendenza che sopprime o nega ogni rapporto tra l'esperienza e il trascendente, e implica quel dualismo, che il cristianesimo, religione dello spirito, ha superato definitivamente. Dualismo assurdo, perché due cose senza rapporto tra loro sono una cosa *e* una cosa, non pensabili insieme per nessuna ragione e a nessun patto: cioè sono sempre una cosa sola, e non due. E c'è la trascendenza che vuole il rapporto, ma vuole che i due ter-

mini siano realmente due, e cioè non siano uno prodotto dall'altro.

I critici dell'attualismo lo incalzano su questo terreno con arie trionfali e alti clamori di fiducia nella vittoria immancabile. Dicono: — Quello che sta pensando quell'abitante della California, che voi non avete mai conosciuto e di cui voi non avete nessuna informazione, è pensato o no indipendentemente dal vostro pensiero? o vorrete includerlo nel vostro pensiero, e farne una produzione di questo, perché anch'egli con tutta la sua California è collocato nello spazio, che è forma onde investite voi ogni oggetto del vostro pensiero? — Dicono ancora: — Voi ammettete sì un Dio: ma il vostro non è un Dio umano, ideale, prodotto dal giuoco del vostro intelletto, che pensando fa sé oggetto a se stesso, e in questa sua subbiettiva dialettica viene a trovarsi di fronte a un assoluto opposto, non riducibile, in quanto tale, a se stesso, e quindi fornito di quei caratteri dell'assoluto trascendente, che è Dio per la natura e anche per l'uomo? —

Domande che dovrebbero essere molto imbarazzanti; ma che sento ripetere da tanto tempo, e che, lo dico candidamente, non m'hanno turbato mai. Leggerezza mia? Confesso di non riuscire a capacitarmi che i critici m'abbiano ritenuto tutti così leggiero da non darmi pensiero di critiche così radicali, pur non avendo modo di sfuggirvi. E allora?

Anche qui, forse, può essere opportuno qualche avvertimento. Prima di tutto, debbo io impegnarmi a sapere i segreti di quel brav'uomo della California? Anzi di estrarre dal seno del mio pensiero tutta la sua California? Non ho avuto mai di queste pretese. né ho firmato mai di queste cambiali, neanche, per certo, in momenti di distrazione, che so bene di non aver avuto. Come? Ma non ho sempre detto che l'atto come tale, e quindi il mio pensiero come pensante, non è da confondere con la mia personalità determinata, empirica, elemento di quella molteplicità

in cui ci sono le diverse regioni della terra (e quindi la California, che non è nell' Europa, e tanto meno nell' Italia, e meno ancora in Roma e ancor meno nel quartiere di Roma, o meglio nella casa da me abitata e da me abbastanza conosciuta) ? Non ho sempre detto, che non in quella sede in cui le cognizioni sono e devono essere limitate, e successive, e determinate nel tempo, e suscettibili di aumento, prima meno estese e poi più estese; non in quella sede va cercato il pensiero come atto, che non è rappresentabile in una storia temporale perché esso è eterno ? Non ho detto sempre, che quando si parla di un pensiero limitato (come quello che ho io in quanto ignoro i segreti degli abitanti della California anzi della gente di tutto il mondo), convien notare che non è quello il pensiero per l'attualismo, bensì appunto quell'altro con cui il primo si definisce limitato, e che, assolutamente, non potrà mai dirsi limitato ?

Parliamo piuttosto di Dio. Chi dice che il mio Dio è un fantoccio del dialettismo del mio pensiero, commette due errori, uno più grosso dell'altro. Primo: lo stesso errore degli amici della California ! Giacché il mio pensiero che è dialettico, non è il pensiero particolare: non solo non è quello dell'attualista N. N., ma non è neppure il pensiero dell'uomo come uomo della natura, quale esso nella natura ci apparisce, specie tra le altre specie animali, ancorché superiore a tutte le altre, condizionata, stretta tra certi limiti di spazio e tempo, mortale, e sotto ogni aspetto insomma finita e imperfetta. Ogni buon cristiano, che dai primi anni è stato stimolato a cercare Dio nel suo petto, cioè, appunto nel suo pensiero, ispiratore e rettore d'ogni suo alacre pensiero e d'ogni suo nobile volere, non si vorrà meravigliare di tale distinzione tra l'uomo errante e mortale che è quello che si vede e l'uomo divino ed eterno che non si vede, ma di dentro sostenta lui e tutte le creature. Secondo. Dire soggettiva, e perciò irreale, una realtà che l' idealista dimostra prodotta dal-

l'attività del soggetto, è presumere che la realtà sia estrasoggettiva; ed è perciò commettere una petizione di principio. Perché quel criterio della realtà che si assume per svalutare la realtà soggettiva, può valere soltanto se ha torto l' idealista, che dimostra inane ogni sforzo di presupporre col pensiero (quindi attribuendo al pensiero un valore) una realtà preesistente al pensiero (che, limitato da essa, sarebbe perciò destituito d'ogni valore).

L'idealista può dire ormai d'aver partita vinta (i tentativi di resistenza sono sempre più deboli e incerti) nella sua tesi, che quando si parla di realtà oggettiva, s' intende parlare di un'oggettività relativa al soggetto; e che perfino se si tenta di andare al di là dell'oggetto, e si postula una realtà estrasoggettiva, anche tale postulato è un postulato del soggetto e non può condurre a nulla che sia fuori di esso. Il noumeno kantiano è oggetto creato mediante la categoria della negazione. Dunque? Dunque, la realtà non va cercata di là, ma di qua. Altrimenti si fa la fine del cane di Esopo, che preferisce al pezzo di carne che ha in bocca quell'altro pezzo più grande che vede nello specchio dell'acqua. Che se si pretende che la carne dell'acqua sia la vera, ebbene si dimostri; ma non si dica al cane che si mangia l'altra ch'egli, così facendo, se ne morrà di fame.

A mettere in pace bensì le anime timorate conviene insistere sull'abisso profondo che separa il soggetto, che si vuole divino e creatore, e si crede pertanto creatore sul serio e non di immagini vane, come specchietto per le allodole, ma di salde realtà, o semplicemente di quella realtà in cui *sumus et vivimus*, e l'altro picciol soggetto, di cui s' è sempre diffidato, e giustamente. Per avvertire della differenza essenzialissima, abbiamo provato a scrivere il primo con l' iniziale maiuscola. Non è valso né anche questo avvertimento: si son messi a ridere per quella maiuscola. La verità è, e lo dico con la mano sul petto, che questa gente che si scalda tanto a rimproverarmi

d'ateismo, ha scarsissimo senso religioso, e non va in cerca per davvero di quello che dice starle a cuore, non lo sente, non lo riconosce quando le si presenti in forme inusitate che richiedano una maggiore concentrazione dello spirito e un aguzzamento della vista interiore [1].

Questo Dio che è padre ed è figlio, perché è spirito, è trascendente o è immanente? La risposta ora credo sia agevole. E non voglio pedanteggiare. Di questa trascendenza, dico della trascendenza che sta a cuore ad ogni uomo sinceramente religioso, ce n'è quanta se ne vuole. Il che non vuol dire che si abbia torto, filosoficamente, a parlare di immanentismo.

27. – *Attualismo e cristianesimo.*

Voglio aggiungere soltanto, per questa volta, due parole di risposta a quelli che mi domandano: siete voi cristiano? o non siete tutt'al più un panteista?

Panteista no, se non è panteismo lo stesso cristianesimo. Il panteismo nega la distinzione, e io non la nego. Il panteismo è naturalismo, e l'attualismo vuol essere negazione totale del naturalismo.

Cristiano? Ma se per cristianesimo si deve intendere una religione dell' umanità di Dio o della redenzione divina dell'uomo per mezzo dello spirito come attività superatrice e negatrice della natura, e non concepibile come derivata dalla natura, io ho questa presunzione, che farà inarcare le ciglia dei critici, ma che io confesso poiché qui mi son proposto di parlare con la schiettezza medesima con cui parlo a me stesso: che non si possa oggi essere cristiani profondamente, con l'animo sgombro

---

[1] Tornano ancora a mente le parole del povero Spinoza: « Et proh dolor! res eo jam pervenit ut qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare ». (*Tract. theol. pol.*, in *Opera*, Aja, 1882, I, 392).

dalle difficoltà che a una concezione spiritualistica della vita sono via via sorte in seno alla riflessione filosofica e che questa ha via via eliminate, senza battere la via aperta dall'attualismo; e che perciò a quelli che mi aspettano sulla buona via, io debbo augurare e auguro di tutto cuore che s'affrettino per raggiungermi dove, su questa via, io sono arrivato. Proprio cosi [1].

[1] Cfr. sopra, pp. 32-33, e la mia recente conferenza *La mia religione* (Firenze, Sansoni, 1943) con la postilla che è nel *Giornale critico*, 1943, p. 210.

APPENDICE

I

STORICISMO E STORICISMO

I

Ci sono due modi d' intendere lo storicismo perché ci sono due modi di concepire la storia: due modi differenti, anzi opposti. E il modo più noto è quello che più facilmente si presta alle critiche e più suscita ribellioni, che non sono tutte ingiustificate. E poiché con questo modo va confuso l'altro, il termine *storicismo* è divenuto una specie di panno rosso che fa impennare col suo solo apparire tutti i generosi campioni dei valori dello spirito; e li rende furiosi e intrattabili.

Questo modo più noto è stato in Italia brillantemente sostenuto da uno scrittore molto chiaro, arguto e attraente, che lo ha universalmente divulgato come la conclusione della più elaborata filosofia dello spirito. Che è stata infatti una filosofia derivata e sorretta da un acuto senso della vita dello spirito; ma è rimasta sempre, per difetto di slancio e di coraggio speculativo, sul terreno della mentalità scientifica intellettualistica; s' è smarrita in una sterile avversione e rinunzia a ogni problema metafisico, censurato come residuo anacronistico della filosofia teologizzante d'altri tempi — come se poi fosse veramente possibile una filosofia degna di questo nome, la quale non teologizzasse — e s' è ridotta a una dommatica descrittiva di schemi pseudospirituali, in nessuno dei quali lo spirito può mai levarsi a volo poiché le ali gli sono state tarpate dai limiti in cui venne artifiziosamente rinserrato. Filosofia dello spirito in molti particolari felicemente intuiti e illustrati alla brava; filosofia, nel suo

insieme e nel suo significato unitario, antispirituale e incapace di raggiungere un concetto dello spirito. Una filosofia, insomma, dato il concetto odierno della filosofia, che non è una filosofia.

Questa filosofia infatti aderisce alla dottrina (nata da motivi speculativi molto diversi) dell'identità di storia e filosofia. Vi aderisce sostanzialmente per la sua tendenza antimetafisica, antifilosofica e strettamente scientificizzante, per la sua conseguente aspirazione a una concezione immanentistica, che neghi ogni realtà che non si determini e risolva nella realtà dell'esperienza, che è realtà storica. Tutto è storia; e come per Parmenide se tutto è essere, come essere è da concepire lo stesso pensiero; anche la filosofia, in tale concezione, o è storia, nel suo sviluppo, o è nulla. Donde la meravigliosa conseguenza che una filosofia, anzi una doppia filosofia ci debba pur essere: *a parte ante* e *a parte post*. Una filosofia che teorizzando le categorie dello spirito fornisca la chiave per aprire, nella storiografia, tutte le porte della storia, e ne consenta una ricostruzione intelligibile: una sorta di *metodologia storica*, come appunto è stata denominata. E un'altra filosofia che ricavando i risultati di questa ricostruzione, deduca dalla coscienza della realtà nella sua storica e attuale determinatezza il corollario dello storicismo, e suggelli la verità conclusiva che « tutto è storia ». Un prologo e un epilogo, che non sono lo stesso dramma della realtà storica; e rimangono perciò fuori della realtà; un nulla; un'ombra, che la realtà, come coscienza di sé, proietta sopra se medesima. Un'ombra che attenua la viva luce propria della stessa realtà, ma inintelligibile senza il presupposto intellettualistico che contrappone l'essere al pensiero, e priva perciò questo di ogni valore, condannandolo a un dommatismo che è la negazione della filosofia e perciò del pensiero.

Conseguenza anche più meravigliosa quest'altra. Questa filosofia, ombra onde si fascia la realtà storica, aduggia

anche questa realtà, la mortifica, l'annienta. E in verità, se il prologo e l'epilogo sono nulla perché fuori della realtà, non può non esser nulla — voglio dire nulla di fondato, di criticamente pensato e pensabile — la stessa realtà, la cui esistenza, se non fosse dommaticamente affermata, dovrebbe desumere le sue ragioni dalla metodologia o regressivamente dalla dottrina dello storicismo. Come dire che la massiccia mole di una costruzione dovrebbe appoggiarsi a fondamenta semplicemente dipinte. Il niente della filosofia non può non importare la nullità della storia; poiché non la storia può fondare la filosofia, ma la filosofia può essere fondamento della storia. E se cede quella, cederà questa.

Il nullismo assoluto di questa concezione storicistica del reale — che è il nullismo di ogni concezione intellettualistica — trae origine appunto dalla posizione in cui si colloca il pensiero di fronte alla storia, ossia di fronte alla realtà. Non si parte dal pensiero per dedurne la assolutezza e la dialetticità. Si parte dalla realtà opposta o presupposta dal pensiero; si proclama questa realtà assoluta e intranscendibile; se ne constata la dialetticità; e si costruisce quindi il concetto di essa nel pensiero come schema mentale della sua intrinseca essenza. Il pensiero, in questa posizione, non dimostra e non può dimostrare, come invece potrebbe se movesse da sé, l'assolutezza e la dialetticità del reale. Questi attributi non possono essere dimostrati, perché sono presupposti, com'è presupposto il reale di cui esprimono o realizzano l'essenza.

2

In questa posizione dommatica perché realistica la storia logicamente è un antecedente del pensiero: un passato. Passato cronologico, e passato ideale. Sicché per sforzi che si facciano a ritrarre la storia delle morte stagioni nel vivo e attuale della storiografia, e fare per-

tanto d'ogni storia, prossima o remota, una storia contemporanea, rimane sempre un iato incolmabile tra la storia come fatto (fatto compiuto), e la storiografia attuale e *in fieri*. Il fatto non si risolve nell'atto; e l'uomo sente sempre chiudersi la porta dietro alle spalle, e dietro quella porta, una fossa, un abisso: *irremeabilis unda*.

Questa opposizione o differenza ineliminabile tra atto e fatto, tra l'attualità del presente — tale per definizione, e però eterno — e l' irriversibilità del passato come processo compiuto ed esaurito, importa che quel che è l'atto, non è il fatto. Libero il primo, necessario il secondo. Valore il primo, meccanismo il secondo. A gettar l'occhio nella via trascorsa, che ci rimane alle spalle, i fatti fanno blocco, e si fissano nel loro essere immutabile. Sono quello che sono; pensare che potessero essere diversi da quel che sono stati e sono, è oziosità assurda. Né il particolare, né il tutto della storia pregressa può raffigurarsi altrimenti che nella forma in cui si è irrigidito, e sta innanzi al pensiero, governato o meglio predeterminato da una causalità immanente che fa tutt'uno col suo stesso essere. La razionalità della storia concepita come un antecedente del pensiero è la stessa razionalità della natura; che si spiega, non si giudica. La razionalità che nettamente fu vista e definita da Spinoza. Né bene né male; né verità né errore.

La stessa meccanicità, si noti, spetta al futuro, che si intenda alla stregua del passato; e in rapporto a questo apparisca in qualche guisa prevedibile, perché predeterminato, e cioè determinato. Basta pensare all'antinomia insolubile di prescienza divina e libertà umana [1]. Il futuro preveduto o, comunque, pensato come un qualunque possibile futuro, è logicamente un passato rispetto al pensiero che se lo raffigura nel sistema necessario della logica. E però neanche nel futuro che è sulla stessa linea

---

[1] Vedi *Teoria gen. dello spirito*, cap. XII.

del passato, e però del presente come termine medio tra passato e futuro, c' è luogo a libertà, e quindi a valore e materia di giudizio.

Il presente dello spirito che è sede, diciamo così, della libertà, non è il presente che sta tra passato e futuro nella linea indefinita del tempo; è un altro presente, che non tramonta mai e non può esser mai altro che presente; il presente non temporale, eterno, che è lo stesso pensiero; il quale, lungi dal seguire nella sua concreta attualità al passato e precedere il futuro, contiene in sé e spiega passato, presente e futuro, formando quella simultaneità o compresenza di tutti i momenti del tempo, fuori della quale nessun momento sarebbe posto nella sua relatività e tutto il tempo verrebbe meno.

La storia, dunque, di questo primo storicismo è la storia in tempo, o temporale: storia essenzialmente passata, diventata estranea a chi la pensa, anche se sua personale storia. La storia esterna, che si guarda perciò dall'esterno. Dramma, che è spettacolo, che sta innanzi agli occhi, ma non tocca l'anima e non trae lo spettatore nel suo giro, nella sua lotta, nella sua vita, convertendolo da spettatore in attore, anzi protagonista. È il dramma che può avere, così configurato com' è e chiuso in se stesso, un prologo e un epilogo, in cui lo spettatore si stacca anche più dal dramma e lo guarda nella prospettiva della sua luce.

Lo storicismo di questa storia è la desolata contemplazione di un deserto, o, se si vuole, di un mondo di viventi che della vita hanno solo una ingannevole sembianza e sono invece tutti statue o automi, nei quali non spira alito di quella coscienza che non è inerte rispecchiamento ma energica e potente affermazione di sé. È un inconsapevole naturalismo o materialismo, che parla sempre di storia, di spirito, di libertà, ma fa di tutto perché la libertà (e quindi lo spirito e la storia) sia sterminata affatto.

3

Fortuna che questo non è il solo storicismo di cui si possa parlare. La vera storia infatti non è codesta storia esterna, verso la quale lo storicismo pigro ammicca dalla sua comoda poltrona di spettatore che ha faticato tutto il giorno e venuta la sera se ne va a teatro e vuol concedersi uno svago. Se la storia reale, che interessa e alla quale sempre c'interessiamo, fosse codesta, non solo noi non potremmo interessarcene (acqua passata, al mulino, non macina più) ma non ne potremmo neanche parlare. E già come si parlerebbe o si penserebbe a qualche cosa che non destasse in noi nessun interesse? La sola storia invece di cui si parli è quella che si conosce in qualche modo; ossia è nel nostro pensiero, parte di questo, e tutt'uno con esso nel suo svolgimento. Riferita bensì da noi a questa o quella parte del tempo, ma nel sistema del tempo che è esso stesso forma del pensiero. Tale storia suppone dunque, checché l'immaginazione ci faccia credere (scambiando il nostro Io con l'immagine di esso), il pensiero: cioè l'Io. E si conosce come tutto si conosce nel pensiero in quanto si attua in quel processo di autoformazione che è l'Io. Qui *verum factum*; fatto nel tempo da chi agisce fuori del tempo; in una storia che *a parte obiecti* è temporale; ma è eterna *a parte subiecti*, nel processo vivo della sua generazione, che è conoscenza in quanto azione, e viceversa. Qui soltanto è concepibile quella dialettica che non è intollerabile contraddizione e sbadata confusione di sì e no, ma quella identità di contrari, essere e non essere, che è il pensare o maturare di qualsiasi forma determinata della vita spirituale.

Qui pure apparisce e si manifesta il significato di quella trascendenza che il volgare storicismo cancella come parola vuota di senso, mentre l'umana coscienza, malgrado tutte le denegazioni e gli scherni dell'immanentista,

continua a reclamare come il necessario correttivo dello storicismo e la tavola di salvezza dell'anima che nel mondo crudamente immanentistico si sente come sommersa e privata del suo slancio verso l' ideale. Perché se la storia non è quella già conchiusa, incatenata al passato, blocco di fatti immediati e però assolutamente intrascendibili, ma è la storia aperta e attuale nel suo *fieri*, come *fieri* dello stesso spirito che è negazione d'ogni immediatezza, ecco che allora questa realtà dello spirito non può concepirsi se non come immanente insoddisfazione di sé, insofferenza dell' immediatezza onde l'essere si limita e non può più essere se non quello che è: è necessità e coscienza della necessità di superare l'esistente e di sollevarsi da esso all' ideale. Ecco che il reale non è più se non col senso del proprio limite e insufficienza, anzi non è altro che questo senso, che è già superamento dello stesso limite e affermazione dell' infinito che vince la limitazione. È un desiderio, un'aspirazione, uno sforzo di uscir da sé, di salire più alto, sempre più alto: non essere, ma voler essere, e perciò non essere già, ma venire ad essere perché non si è già. E la realtà vera, superiore a quella immediata che non appaga punto perché insufficiente, a guardarla quale si presenta, come l'altezza da raggiungere, è per ciò stesso trascendente. Che non è abbandono della dottrina immanentistica, ma più esatta interpretazione di questa in quanto dottrina non della meccanica natura ma della libertà dello spirito. Interpretazione che mantenendo l' immanenza la colloca nella dialettica dello spirito, e quivi addita la trascendenza come *interno* lievito del suo sviluppo.

4

Tale interpretazione dell' immanentismo ci fa passare dal volgare storicismo, che è falso, al vero storicismo della storia come schietta realtà spirituale. Il quale sto-

ricismo è la risurrezione dei valori dello spirito che lo spiritualista vede a ragione dal primo storicismo minacciati, manomessi e seppelliti nella fossa del passato. Nella storia guardata dall' interno come nostra attuale storia la realtà non è più lì, qual' è, compatta e chiusa nella sua necessità; la realtà è aperta, sul punto di attuarsi, e quindi superare se stessa: discriminata seco stessa tra essere che come essere immediato non è il vero essere e l'essere che dev'essere e che si attua infatti per salire dall'essere che non è il vero essere a quell'essere che è il vero: da un essere che nell'atto stesso di esser superato è disvalore all'essere che è valore: dal male, al bene, dal brutto al bello, dal falso al vero. Discriminazione che non avrebbe senso fuori dell'atto che per affermare nega; e che infatti non è possibile che abbia mai luogo fuori del giudizio che unisce i due termini opposti nella sintesi che è la loro concretezza.

5

Questa infatti dell'esistenza del male, che par dileguare nella concezione storicistica del mondo morale, è la questione più assillante in cui si tormentano i critici dello storicismo, desolati di non poter più distinguere tra bene e male nelle azioni degli uomini nel quadro della storia dove tutto è razionale. E in verità male non ci può essere in un sistema razionale, della razionalità capovolta che è il meccanismo spinoziano. E non essendoci male non può esserci neanche bene: bene che abbia gusto di bene; quel sapore che è la gioia, la divina beatitudine della coscienza morale nell'atto stesso del suo retto operare. Ma quella razionalità è la razionalità della storia esterna, già fatta e configurantesi perciò in un sistema di fatti, al modo stesso della razionalità che un naturalista può trovare nella natura. La razionalità invece della storia interna, della nostra storia, non è meccanismo,

ma finalità, libertà. La quale bensì non si celebra nel regno della molteplicità propria della natura, dove la categoria della causalità si sforza di radunare i molti in un sistema unitario, destinato a riprodurre nel tutto — come che sia costruito — il meccanismo delle parti. La libertà è l'attributo dell'atto spirituale nella sua unità, nel giudizio per cui l' Io è Io, e cioè si attua. Non sarà quindi possibile mai che lo storico possa discriminare e giudicare l'azione di un personaggio storico distante nel tempo o nello spazio o nella morale situazione. L'estraneo non si può giudicare se non arbitrariamente e con evidente iniquità. E basta l'odio che ci aliena e distanzia dal nemico, per precluderci il passo a una giusta valutazione del suo operare. Il soggetto dell'azione morale dev'essere inteso prima che giudicato; e inteso non sarà fin a quando non ci si sia messi in grado di entrare dentro di lui, come si può soltanto spogliandoci di quel tanto di Caino che c' è nell' anima nostra a suo riguardo, e compatendolo, e mettendoci in qualche modo ne' suoi panni e amandolo insomma, sentendo la sua umanità come la nostra stessa umanità: colmando così l'abisso che ci separava da lui, anzi ritrovando l'estraneo dentro noi stessi. Se non si supera la molteplicità e, a volta a volta, la dualità per cui il soggetto dell'azione morale si posa da principio di fronte al soggetto che lo vuol giudicare, non può esserci intelligenza che porti a equo giudizio. Sicché può dirsi che il solo male che lo storico nella storia possa condannare è quello che è lì, presente a lui, in lui, alla soglia del suo giudizio morale, come quella realtà morale che egli può giudicare in quanto la nega ed annienta con l'atto morale del suo stesso giudizio.

Tale giudizio non potrebbe essere vero giudizio se fosse pronunziato in sede temporale, come quella in cui Cesare è del secolo primo av. C. e lo storico di Cesare vive nel ventesimo secolo dopo Cristo. Un giudizio è vero soltanto fuori del tempo, nell'eterno; così come la

storia vera, o vera storia che si dica, è la storia eterna. Nella quale bisogna risolversi ad entrare se si vuole assumere la responsabilità anche di una sola parola che si dica in materia di storia, o d'altra qualsiasi materia.

6

Nella storia eterna il tempo come ogni altra molteplicità che sia a fondamento della opposizione dei soggetti operanti nella storia, ciascuno per suo conto, ciascuno perciò indipendente da tutti gli altri, cade. Il soggetto dell'azione storica, ancorché distinto nella successione cronologica e sotto ogni altro rispetto attraverso il pensiero unico che solo può fare ribadire e insomma garentire tale distinzione, è il soggetto, unico. Il Cesare che sopravvive alla sua uccisione nella storia, è Cesare con tutta la sua passione, alla quale lo storico veramente intelligente, ossia veramente storico, non può non partecipare. Allora la storia è sì giudizio, ma non di giudice che farisaicamente faccia consistere l'equanimità nella spietatezza della legge inanimata; ma giudizio di uomo che condanna, e può condannare perché ha potuto intendere il carattere negativo dell'azione da compiere [1].

[1] Veggasi il mio scritto sul *Soggetto della Storia* (1925) ristampato sopra (cap. VI). Cade qui opportuno avvertire che in sede di storia eterna — che è storia contemporanea, ossia del presente, ma del presente che non è un tempo tra il passato e il futuro, bensì del presente che è attuale, e però eterno e contenente in sé non pure il passato e il futuro ma anche lo stesso presente oggettivo che fa da termine medio tra i due termini di passato e futuro — si fa chiaro il significato della dottrina esposta nella *Teoria generale dello spirito*, che è sembrata a tanti peggio che un paradosso o uno dei paradossi peggiori: la dottrina dell'errore = pensiero passato e della verità = pensiero presente. Dottrina che ha, confesso, l'aspetto del peggiore storicismo. Ma il passato e il presente di cotesta dottrina sono da trasferire dal tempo all'eterno (dal fatto al pensiero). Il presente che supera il passato, svalutandolo e così espellendolo dall'impero della verità, non è il presente oggettivo e temporale, ma quello soggettivo ed eterno; rispetto al quale è passato ciò che attualmente non è più pensato né pensabile; e non è pensato né pensabile appunto perché attualmente superato e ricacciato in un passato irrevocabile (ossia, giudicato irrevo-

Così, e soltanto così, si salvano le forze morali operanti nella storia, e si tesse il tessuto morale dello storico operare; in cui lo storiografo è sempre attualmente presente e attivo non già, come volgarmente si ritiene, autore di una ricerca teoretica, ma autore di nuova realtà teorica in quanto pratica e quindi tutta sostanziata di volontà morale. E lo storicismo, insomma, ha ragione delle critiche a cui è stato fatto segno non senza ragione da chi si è preoccupato degli interessi della concezione spiritualistica della vita.

Questo storicismo poi, che come storicismo della libertà, deve prendere il posto dello storicismo della storia bella e fatta e perciò meccanica, a differenza di quest'altro storicismo non è un epilogo della storia, e non postula l' imbarazzante prologo di una metodologia storica. Qui non si ha più storia passata o in tempo. Qui la sola vera storia è l'eterna; e vi rientra di pieno diritto anche questa filosofia storicistica, che è essa stessa un problema storico e superamento eterno nella storia d'un insufficiente e perciò falso concetto della storia. Niente, dunque, epilogo: ma coscienza energica dell' immanente carattere dell'unico processo storico, che è l'atto spirituale.

Ma neanche prologo, perché il filosofo, se anche procuri allo storiografo una sua propedeutica atta a ravvivare in lui la coscienza dei termini necessari all' intelligenza adeguata dei problemi storici che alla storiografia spetta a volta a volta risolvere, a tale propedeutica non può attribuire valore di verità e però di effettiva utilità nello svolgimento del processo storiografico, se non in quanto essa venga presentata ed appresa come complesso di concetti da risolvere nel concreto pensiero storiografico, di cui tali concetti sono la più chiara coscienza e con cui fanno una unità logica inscindibile; e nella loro

---

cabile); in un passato assoluto. Senza la condanna attuale e il reale superamento il passato è vivo perché è presente; il passato cioè non è passato.

stessa astrattezza, di qua da un determinato processo storiografico, non si attuano se non come consapevolezza di altro processo storiografico di più vasta portata, com'è, dal punto di vista storicistico, ogni giudizio speculativo. Così la storia stessa (che è filosofia) agisce sulla storia (che è storia): e la storia non ha nulla fuori di sé, nè *a parte ante*, né *a parte post*.

II

LA DISTINZIONE CROCIANA DI PENSIERO E AZIONE

In uno degli ultimi suoi volumi il Croce [1] si risolve ad affrontare la questione di questa distinzione che altri nega. È un capitoletto fondamentale per tutta la trattazione del libro; e io confesso di averlo letto e riletto più volte dacché il libro è stato pubblicato; e perché l'autore in esso si rivolge a me benché non mi nomini; e perché dell'errore che intende combattere egli fa principio e cagione di accuse grosse, come quelle che è uso in questi ultimi anni lanciare contro chi muove dubbi sulle dottrine da lui dommaticamente professate con fede massiccia; e le accuse colpiscono pertanto la mia persona, e non possono lasciarmi indifferente. Ché se dicessi di non sentirmene punto, nessuno forse mi crederebbe; né io ho fatto mai professione d' impassibilità — che m'è parsa sempre una falsa pretesa delle antiche filosofie; — sebbene molto mi compiaccia e sto per dire mi vanti di una pazienza non comune, e la ritenga virtù di altissimo pregio; e accuse come quelle a cui alludo, non mi piaccia rilevarle, derivate, come sono, e sostenute da torbidi, irosi risentimenti, che non sono al certo degni di filosofi che dicono di muoversi al cospetto della verità.

E poi la questione tocca un punto della filosofia del Croce, del quale non so più da quanti anni è stato invitato a

---

[1] *La storia come pensiero e come azione*, 2ª ed. (Bari, 1938), pp. 27-29.

dare la dimostrazione, smettendo una volta di affermare che è così perché è proprio così. E mi pareva impossibile che a furia di tornarci sopra, sotto il pungolo di critiche alle quali era anche troppo evidente che egli non restava insensibile, non dovesse aver trovato qualche cosa a sostegno delle sue asserzioni; o il coraggio di confessare che non gli riusciva di trovar nulla.

Così, dicevo, ho letto e riletto a più riprese. Che l'autore arrivasse a una confessione di modestia, dico francamente che non me l'aspettavo. Non per nulla il Croce è il Croce, il critico investito di un'autorità inappellabile perché infallibile; e per la quasi semisecolare esperienza che ho del suo animo, son sicuro che un torto, un *lapsus* del suo baldanzoso ragionare egli, finché avrà vita e la penna in mano, non sarà mai per riconoscerlo. Ma la prova, la giustificazione, la dimostrazione desiderata, chi sa che una volta non dovesse spuntare! Se non che, per quanta attenzione io abbia messa nello studio di questo capitoletto, non l'ho vista spuntare. Neanche un lontano accenno. Difetto mio? Non posso escluderlo, naturalmente. Ma se qualcuno riuscisse a vedere quel che non vedo io, è pregato di aprirmi gli occhi. Leggiamo insieme.

Perché questa distinzione di pensiero e azione ha sollevato le difficoltà a cui si vuol rispondere? E quali sono? Per il Croce tutto chiaro. La spiegazione è semplicissima:

> Poiché si è stranamente pensato che bisognasse andar soffiando su tutti i lumi per assicurare purezza e interezza all' immanenza, quasi che sua degna prole sia il «regnum tenebrarum», non fa meraviglia che sia stata combattuta e in immaginazione abbattuta, anche la distinzione primigenia e fondamentale che il senso comune dell'umanità ha sempre posta e osservata e le filosofie hanno rispettata: quella del conoscere e del volere, del pensiero e dell'azione.

Stranamente pensato? Io direi pazzescamente. Giacché si pensa per far luce e veder meglio; e solo i matti possono

pigliar gusto a soffiar su tutti i lumi. Follia dunque e capriccioso ghiribizzo, senza ombra di ragione: voglia matta di cozzare contro il *senso comune* e contro le *filosofie*.

E passi pure il senso comune, che ha sì gran braccia da accogliere tutto quello che non è passato ancora attraverso la critica della filosofia. Ma le filosofie ? Chi ha detto al Croce che tutte le filosofie, quando si sono proposto il problema del rapporto del fare e del conoscere lo abbiano risolto dualisticamente ? Se io dicessi che un accenno come questo alle filosofie è segno manifesto di leggerezza e ignoranza, avrei tutte le ragioni per me; ma seguirei un esempio deplorevole, che credo sconveniente e dannoso alla serietà degli studi filosofici.

La sostanza di questo esordio è che il Croce non s'è curato di rendersi conto filosoficamente dell'origine della questione di cui si tratta: e che, secondo lui, prima della dottrina combattuta, nessuno aveva negato la distinzione dualistica tra pensiero e azione. Andiamo perciò avanti.

La negazione è un errore grosso. Perché ? Bisogna leggere testualmente: qualunque riassunto riuscirebbe inverosimile:

L'argomento che in ciò si adopera si riconduce al fonte di ogni sofisma, che è nel prendere uno stesso termine in due accezioni diverse, e, dimostrata l'una delle due accezioni, far passare come dimostrata l'altra e diversa.

Questo l'assunto, per cui manifestamente si dovrebbe indicare il termine preso in due accezioni diverse da questi matti negatori della distinzione, e precisare l'una e l'altra delle accezioni, indebitamente confuse. Ma il Croce continua con la solita disinvoltura:

Che il pensiero sia attivo quanto l'azione, che esso non sia copia né recipiente di una realtà, che a questo modo si dica conosciuta, che la sua opera si esplichi nel porre e risolvere problemi, e non

già nell'accogliere in sé passivamente pezzi di realtà, e che pertanto il pensiero non stia fuori della vita, ma anzi sia funzione vitale, è da considerare risultamento di tutta la filosofia moderna, da Cartesio e Vico a Kant e a Hegel e ai pensatori contemporanei.

Il risultamento non viene indicato così con tutta la necessaria esattezza e chiarezza. Perché rimane poi a vedere che cosa sia questo « porre e risolvere problemi » che, quantunque debba essere una funzione vitale, può sempre essere inteso come un'attività marginale alla vita creatrice di se medesima. E il Croce infatti, per quanto giuochi di parole, continua a concepire la teoreticità del pensiero come qualche cosa che non può mancare come condizione del processo della realtà, ma non è per se medesima questo processo. S'adagia e si culla nel mezzo pensare del senso comune, e vi si appella, riducendosi a credere che chi vada più in là nòn possa che obbedire a malsana voglia di ribellarsi ai sacri canoni del pensiero e però della moralità, e licito far libito in sua legge. Tutto ciò per poter gridare allo scandalo e aver con sé la folla che si fa forte del senso comune o della *philosophia pigrorum* di cui parlava Kant. E invece il risultamento del pensiero moderno è proprio lo scandalo del senso comune: il pensiero è esso stesso creazione di realtà (« vita » è termine molto equivoco, da cui bisogna spesso guardarci), è la stessa realtà nel suo crearsi: l'unica realtà che ci sia. Questo dicono propriamente i filosofi contemporanei, tra i quali il Croce, a malgrado di tutti gli sforzi del suo potente ingegno, non riesce ad allinearsi, perché ha piantato questo chiodo scambiando i fantasmi del senso comune per i corpi saldi tra cui si muove il pensiero rigorosamente logico.

Ma, dato pure che il risultamento sia quello che in maniera molto approssimativa ha detto il Croce, come dedurne che l'uso di quell'argomento pecchi del sofisma denunziato ? Il Croce dovrebbe a questo punto indicare le due accezioni diverse che gli avversari confondono,

di codesta *attività* del pensiero. Ma egli sul più bello pare si distragga, e tira avanti imperterrito:

Ma che perciò esso punto non si distingua dalla volontà, attivo l'uno come l'altra, tale è il sofisma (?) di sopra accusato, e che fa finta (?!) di credere che la distinzione di cui ora si parla sia la medesima che erroneamente si poneva fra l'attività del volere e la passività del pensiero...

Fa finta di credere! Ma crede il Croce veramente che costoro faccian finta di credere, e non credano veramente ? O egli piuttosto fa finta di credere che gli altri non credano ma faccian finta di credere ? Scommetto che egli non fa finta, ma crede sul serio: egli che non riesce a dubitare mai un momento di quel che gli viene in mente o che rientra nell' immagine che fantasticamente s'è creata degli uomini e delle cose, e che egli perciò è capace di continuare a vagheggiare e accarezzare tutta la vita. Tutto in perfetta buona fede e con l' ingenuità d'un fanciullo. Ammirabile ingenuità, che fa cascar le braccia a chi tenti di fargli sospettare ch'egli possa (chi sa ?) esser magari fuori della giusta via. Ohibò !

Conclusione:

.... onde l'argomento addotto, perché sofistico, non vale, e l'antica distinzione di conoscenza e volontà, di pensiero ed azione rimane intatta.

Dove il sofisma salta agli occhi del lettore: ma non è il *quaternio terminorum* attribuito a chi nega la distinzione, bensì la *petitio principii* o circolo vizioso di chi l'afferma. E non l'afferma se non sulla base della presunta inoppugnabilità od evidenza della distinzione; ovverosia della doppia accezione postulata e non dimostrata del termine « attività » quando si riferisce alla conoscenza e quando si attribuisce alla volontà.

Questo infatti era il punto da mettere in chiaro: che un significato ha l'attività del conoscere, e un altro quella del volere. Ciò che per l'appunto il Croce dimentica di mettere in chiaro, mentre parte, lancia in resta, a rotta

di collo contro lo strombazzato sofisma che tien per fermo di avere logicamente individuato. Tutta una giostra immaginaria, che gli procura facile vittoria, con diritto di dichiarare ancora per l'ennesima volta « intatta nella sua sostanza » benché riveduta e corretta l'antica venerabile distinzione di pensiero e azione: corretta, si sa, perché non concepita più come parallelismo, ma come circolarità e quindi unità. (Quasi che la circolarità non fosse stata sempre implicita nel vecchio parallelismo, e che lo stesso parallelismo possa esser vinto dall'immagine della circolarità, postulante sempre un'assoluta irriducibilità dell'azione al pensiero, e viceversa). Certo, l'identità di pensiero ed azione — e questo è l'argomento che getta lo sgomento e l'angoscia nell'anima del filosofo della distinzione e basta a fargliela ritenere falsa ed effetto di un tentativo « puerilmente ingenuo » — minaccerebbe l'ordine delle cose e la stessa esistenza del mondo. Perché senza la distinzione non c'è né pensiero creatore di verità e scevro di passione, né azione che sia, come dev'essere, rischiarata dal pensiero. Due assurdi, dedotti, anche questo è evidente, arbitrariamente dal principio che è in questione, che il pensiero non è pensiero se non si distingue dall'azione, e viceversa. Laddove, a parer mio, proprio il contrario è vero.

Comunque, egli crede questo; e arretra con orrore, come tante volte ha fatto, innanzi alle forze del male da cui vede stimolata e favorita l'aborrita teoria distruggitrice dell'unità-distinzione: e allude con animo pieno di non filosofico rancore a certe *ben note malsanie dei nostri tempi...*, alle *voci che si levano dai circoli intellettuali e artistici, religiosi e politici e insomma da ogni parte della società*, e che manifestano *indifferenza e irriverenza per la critica e la verità, e attivismo privo d'ideale, e tuttavia irruente e prepotente*. Male parole, sfoghi magari non del tutto ingiustificati; ma che non si vede come possano essere pensiero senza essere *eo ipso* — a dispetto del-

l'autore — azione: proprio quel pensiero orco, che fa orripilare giustamente il Croce come identità immediata (statica, egli dice) di pensiero-azione.

La verità è che le idee sono oscure e confuse; e l'animo del filosofo è inacerbito da passioni non frenate, non superate dalla filosofia, da rimpianti di tempi trascorsi che non possono più tornare; quando il pensiero si staccava, o pareva staccarsi, dall'azione, e discutere e filosofare e oziare scevro di cure e della doglia del parto sempre doloroso della realtà. Rimpianti senili ? No, perché c'è sempre tanto vigore giovanile nello spirito del Croce: ma dentro i limiti dei problemi una volta sollevati e delle soluzioni una volta accettate. Oltre quei limiti l'animo non sa più aprirsi a nuove ispirazioni e a nuove idee. Vita sempre ricca: ma sempre quella. E gli avversari diventati fantocci han perduto ogni carattere di umanità. Si tornano a vedere sempre con quei colori, in quelle linee. Vengono designati sempre con le stesse parole, senza più simpatia, neppur quella elementare simpatia onde ogni uomo guarda sempre a un altro uomo. E se risorge talvolta l' immagine d'un vecchio amico, che pur fu amato, è un rimescolio di furore insano come all'apparire d'un fantasma che l' inesorabile realtà abbia fugato nel regno delle ombre. Realtà malsana, vento di bufera nefasta, che soffia intorno pel mondo e appesta ogni angolo della terra.

Ma val la pena di filosofare tutta la vita per venire a così desolante conclusione: che la Provvidenza abbia volto le spalle agli uomini e li abbia abbandonati al satanico attivismo di un mondo senza luce e senza possibilità di una fede ?

E sarà questa l'ultima parola della vantata religione della libertà, che è l'essenza della storia, e vi si realizza ? Una storia che a un tratto precipita nell'abisso ? E perché? Filosofia di piagnoni, a cui manca il cuore di guardare alla realtà storica. Filosofia del passato.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Si dà qui l'indicazione del luogo e dell'anno in cui i singoli capitoli di questo volume vennero già in luce:

I – *Concezione umanistica del mondo*, nella *Nuova Antologia*, 1 giugno 1931.

II – *Concetti fondamentali dell'attualismo*, nella *Nuova Antologia*, 1 agosto 1931.

Questi due primi scritti furono materia di due letture tenute in tedesco rispettivamente nella Società umanistica e nella Società filosofica di Lund (Svezia) il 14 e il 15 aprile '31; e lo stesso anno pubbl. in un opuscolo: Tübingen, Mohr, 1931.

III – *Il sentimento* , nel *Giorn. Crit. d. filos., ital.* IX (1928), 1-19.

IV – *La natura*, nel *Giorn. Crit. d. filos. ital.*, XXII (1931), e negli *Atti del Congresso dell'Assoc. pel progresso delle scienze*, 1931, e in ted. nel *Logos* di Tübingen, XX (1931).

V – *L'esperienza*, nel *Giorn. Crit.*, XIII (1932), 397-414 e negli *Atti del Congresso dell'Associazione*, ecc. 1932.

VI – *La Storia*, nel vol. *Scritti filosofici*, pubblicati per le onoranze nazionali a B. Varisco nel suo LXXV anno di età, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 179-195.

VII – *L'arte*, nel IV vol. della *Encicl. ital.* (1929).

VIII – *Arte e religione*, conferenza tenuta al IV Congr. filosofico italiano a Roma il 28 sett. 1920; pubbl. nel *Giorn. Crit.*, I (1920), 361 ss., e negli *Atti del Congresso* pubbl. nella *Riv. ital. di filos.*. dello stesso anno; e in franc. nella *Revue de Méthaphys. et de Morale;* rist. nel vol. *Dante e Manzoni*, Firenze, Vallecchi, 1923.

IX – *Lo Stato e la filosofia*, comunicazione al Congr. ital. di filos. (26-29 maggio 1929) e pubbl. fra gli *Atti del Congresso* nel *Giorn. Crit.*, X (1929), 161-170.

X – *Scienza e filosofia,* nel *Giorn. Crit.* XII (1931), 81 ss.
XI – *Nuova dimostraz. della esistenza di Dio,* negli *Annali della R. Scuola Norm. sup.* (Lett. Storia e Filos.), I (1932).
XII – *Chiarimenti,* nel *Giorn. Crit.* V (1924), 269 ss.
XIII – *Avvertimenti,* nel *Giorn. Crit.,* VII (1926), 3 ss.

APPENDICE

I – *Storicismo e storicismo* negli *Ann. della R. Scuola Norm. sup. di Pisa,* 1942.
II – *La distinzione crociana di pensiero e azione* nel *Giorn. Crit. della filos. ital.* 1941.

INDICE